

QUELQUES ASPECTS
de la
VIE RELIGIEUSE EN NOUVELLE-ANGLETERRE
au dix-septième siècle

THÈSE COMPLÉMENTAIRE
POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

Pierre BRODIN
Agrégé de l'Université

SAINT-AMAND (Cher)
Imprimerie Ch.-A. BÉDU

—
1935

QUELQUES ASPECTS
de la VIE RELIGIEUSE EN NOUVELLE-ANGLETERRE
au dix-septième siècle



Digitized by the Internet Archive
in 2026

QUELQUES ASPECTS

de la

VIE RELIGIEUSE EN NOUVELLE-ANGLETERRE

au dix-septième siècle

THÈSE COMPLÉMENTAIRE
POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

Pierre BRODIN

Agrégé de l'Université

SAINT-AMAND (Cher)

Imprimerie Ch.-A. BÉDU

—
1935



INTRODUCTION. POSITION DU PROBLÈME

La Nouvelle-Angleterre a toujours constitué une région originale, aux traits fortement individualisés, très distincte du reste du continent américain. Les six Etats qui la composent aujourd'hui (Vermont, Maine, New-Hampshire, Massachusetts, Connecticut, Rhode-Island) et que limitent le cours inférieur de l'Hudson, le Saint-Laurent, et les Appalaches, ont une unité géographique fort nette. Ils ont aussi possédé, à l'époque coloniale, une unité de civilisation. Recrutée au début par une émigration et une sélection volontaires, la société qui s'y développa au XVII^e siècle, s'efforça de construire sur un plan particulier, conforme à l'idéal qui l'avait attirée vers ces rivages à peu près vierges. L'édifice, inspiré par la religion, fut en grande partie d'essence biblique, et la vie religieuse des habitants revêtit un ensemble de caractères tels qu'elle marqua le pays tout entier d'une empreinte profonde, dont il n'est qu'imparfaitement libéré de nos jours. Son importance historique est donc considérable et reconnue à bon droit comme telle par la plupart des historiens.

Elle ne justifiait pas, cependant, les éloges dithyrambiques prodigués par les Américains du siècle dernier. Ceux-ci considéraient encore avec un respect pour ainsi dire filial tout ce qui se rattachait aux origines de leur pays. Le passé de la Nouvelle-Angleterre restait, à leurs yeux, entouré d'une auréole de sainteté. La pureté d'intentions des *Agneaux Immaculés du Seigneur* qui fondèrent Plymouth, Salem, et Boston demeurait, pour eux, un dogme intangible. De nos jours, une réaction très nette s'est dessinée, aux Etats-Unis et ailleurs. On a commencé à discuter, parfois avec passion, les actes, pensées et sentiments des « *Pères Pèlerins* » (*Pilgrim Fathers*) et des Puritains. Des ouvrages comme

ceux de Mr. James Truslow Adams (1) ont créé et répandu dans le public, — même en Nouvelle-Angleterre, — un sentiment d'antipathie contre les *Ancêtres* et leur étroite religion. Un courant anti-puritain s'est peu à peu développé et a gagné la faveur d'une partie très importante de l'opinion américaine.

Cependant, à égale distance d'un enthousiasme aveugle et d'une critique exagérée, quelques historiens s'efforcent en ce moment de montrer que tout n'a pas été ténèbres et intolérance dans l'histoire primitive de la Nouvelle-Angleterre. Des livres comme ceux de M. Samuel Eliot Morison (2) essaient de donner un tableau impartial et compréhensif de la vie des premiers colons. Ils replacent leurs erreurs, leurs petitesse, leur intolérance, dans le cadre du temps, et les auteurs se gardent, autant qu'il est possible, de prononcer des jugements influencés par les préjugés et les « *standards* » de notre époque. La publication d'un grand nombre de sources, — archives des Etats, des comtés et des villes, lettres et journaux contemporains, etc —, a contribué également à donner un caractère plus véridique, plus scientifique à l'histoire des débuts de la Nouvelle-Angleterre. On commence ainsi à rendre justice à la vie religieuse des premiers colons et à l'étudier, non plus en se demandant si elle corrobore telle ou telle théorie, non plus pour y trouver des exemples destinés à illustrer un jugement sentimental ou un système *a priori*, mais en elle-même, pour elle-même. Nous nous sommes efforcés, dans les pages qui suivent, de présenter un certain nombre d'aspects de la *vie* religieuse en Nouvelle-Angleterre au XVII^e siècle, en nous inspirant à peu près uniquement de l'étude des sources et documents contemporains, et en laissant délibérément de côté, le plus possible, les aspects économiques, sociaux, moraux et politiques du sujet.

LA NOUVELLE-ANGLETERRE, « PLANTATION RELIGIEUSE ». SON IDÉAL RELIGIEUX. PURITANISME ET CONGRÉGATIONALISME

Il n'est pas besoin d'être marxiste pour découvrir que les considérations économiques et sociales furent loin d'être étrangères à l'esprit des Anglais de la classe moyenne qui constituèrent l'élément dominant de la première émigration. Cependant, il

(1) J.-T. ADAMS. *The Founding of New England* (Boston, 1921).

(2) S.-E. MORISON. *Builders of the Bay Colony* (Boston, New-York, 1930).

serait également vain de nier que la fondation de la Nouvelle-Angleterre ait été, dans une très large mesure, l'aboutissement de préoccupations d'une certaine « qualité » spirituelle et d'une forme nettement religieuse. « La Nouvelle-Angleterre devra toujours se rappeler », déclare le Révérend Francis Higginson, dans son Sermon d'Election de 1663, « qu'elle est originellement *une plantation religieuse et non une plantation de commerce* ». Et un président du Collège de Harvard, Urian Oakes, parle en ces termes, dans un sermon de 1673, de la colonie de la Baie : « Je la considère comme un modèle en réduction du glorieux royaume de Christ sur la terre. » (1).

Les causes d'ordre religieux qui avaient présidé à la « plantation » de la Nouvelle-Angleterre étaient diverses et nombreuses : les persécutions infligées par l'Eglise officielle en Angleterre, le besoin d'une religion plus pure, le désir de la pratiquer librement et d'évangéliser les Indiens sont généralement indiqués comme les principales par les Puritains eux-mêmes. Ces « Agneaux Immaculés du Seigneur » croyaient dans une mission divine, celle « de répandre l'Evangile dans ces régions lointaines du monde et, en rompant tout contact avec les Etats européens existants, de constituer une église pure, non mélangée d'additions humaines, et un système de politique civile libéré de toutes les institutions arbitraires du Vieux Monde » (2). En 1643, lors de l'union des colonies de Massachusetts, Plymouth, Connecticut et New-Haven, ils indiquaient ainsi leurs buts communs : « Considérant que nous sommes venus dans ces contrées de l'Amérique pour des fins identiques, savoir : l'extension du royaume de Notre Seigneur Jésus-Christ et la jouissance des libertés de l'Evangile dans la pureté et la paix, etc. » (3).

Ces causes n'étaient certes pas exclusives, et Bradford indique fort bien leur multiplicité. Mais si la raison religieuse ne vient, dans son énumération, qu'en dernier lieu, c'est pour montrer qu'elle les résume toutes à la fois (4).

Il serait donc absolument inexact de faire remonter les origines de l'Amérique à une pure idée, mais on commettrait une réelle injustice à marcher par trop loin dans les pas de ces détracteurs *a priori* des Puritains qui, de temps à autre, obtiennent du public un engouement aussi peu scientifique que le sentiment inverse (5). Les « martyrs puritains » ne sont pas un mythe inventé de toutes

(1) Cité dans *Religious History of New England* (King's Chapel Lectures, Cambridge 1917), p. 22.

(2) THOMAS PRINCE. *Chronological History of New England*, I, p. 82.

(3) J. WINTHROP. *History of New England*, II, p. 121.

(4) BRADFORD. *Plymouth*, pp. 22-24.

(5) Cf. J.-T. ADAMS. *The Founding of New England*, p. 90. Mr. Adams n'est pas, dans ses ouvrages, entièrement exempt de préjugés et d'exagérations dans un sens hostile aux Puritains.

pièces par la légende et les historiens américains : il suffit de lire les premières pages du très simple et sincère chroniqueur Bradford pour s'en rendre compte (1).

Non seulement l'élément religieux joua un rôle prépondérant dans la « plantation » proprement dite des premiers établissements, mais la collection de petites colonies qui essaima peu à peu autour des noyaux primitifs dut en grande partie sa naissance à des motifs religieux, — persécution ou mécontentement. La religion fut, au XVII^e siècle, un facteur vital dans toute la Nouvelle-Angleterre. Aucune institution, aucun élément de la vie politique, économique et sociale, ne peuvent s'expliquer complètement si l'on ne fait place aux forces religieuses.

Qu'est-ce donc que cette religion pour laquelle s'exilèrent tant de gentilshommes et de fermiers anglais, au XVII^e siècle, et comment réalisèrent-ils, une fois sur le sol américain, la « cité de Dieu » qu'ils étaient venus chercher ?

L'idéal des « Fondateurs » était, avant tout, semble-t-il, une religion plus *pure*, exempte des compromis développés en Angleterre sous le règne d'Elizabeth, des hiérarchie, rituel, vêtements et formules à demi-catholiques de l'Eglise anglicane. C'était, plutôt qu'une doctrine théologique, un idéal religieux et une conception morale de la vie. C'était, en somme, ce qu'on appelle le *Puritanisme*, à condition que ce terme n'évoque pas seulement la caricature sombre et nasillarde, mais aussi la réalité grave, sérieuse, et formaliste. C'est dans le Puritanisme que réside l'unité profonde de la Nouvelle-Angleterre du XVII^e siècle. Si l'on entend par cette expression un christianisme décidé à purifier l'Eglise chrétienne des formes et des cérémonies non contenues dans l'Ecriture, on peut réunir sous la dénomination générale de Puritains des hommes aussi différents que Bradford, Winthrop, Hooker, Roger Williams et Coddington, et qualifier de colonies puritaines aussi bien le Rhode-Island ou le Connecticut que le Massachusetts.

Les Puritains ne se considéraient pas comme sortis de l'Eglise d'Angleterre. Ils étaient partis, avec le profond regret de « la triste condition de l'Angleterre » qui « déclinait en religion » et « profanait le Sabbat », suivant les termes de Johnson. Mais ils auraient préféré la réformer. Une Eglise d'Etat était, à leurs yeux, chose indispensable. L'Eglise était d'ailleurs l'Etat lui-même. Dans ces conditions, le mieux n'était-il pas de fonder de petits groupes homogènes et sélectionnés, à l'abri du monde profane et des réprouvés ? C'est ce qui explique que la Nouvelle-Angleterre eut un genre d'église tout à fait original. A mi-chemin du Presbyté-

(1) Cf. BRADFORD. *Op. cit.*, pp. 3-4.

rianisme et des Indépendants, le « *New-England Way* » était un *congrégationalisme*. De même qu'au point de vue politique, la Nouvelle-Angleterre était une collection de petites colonies séparées, de même au point de vue religieux, elle fut une collection de petites « *congrégations* », formées par l'association volontaire d'un certain nombre de fidèles qui avaient décidé de vivre ensemble suivant la loi de l'Écriture.

Chaque communauté était une unité religieuse, unie par un pacte (*covenant*). Ce n'était pas une division artificielle, mais presque toujours une réalité, fondée sur un sentiment religieux profond. « Nous faisons contrat (*covenant*) avec le Seigneur et entre nous et nous engageons en présence de Dieu à marcher ensemble dans toutes ses voies de la façon dont il voudra se révéler à nous dans sa sainte parole de vérité » déclare dans son préambule le premier *covenant* des New-Englanders (1). Chaque communauté était d'essence religieuse avant même d'être politiquement existante. A sa séance du 18 mai 1631, l'Assemblée Générale du Massachusetts avait pris la mesure suivante : « Afin de conserver au corps des citoyens le caractère d'un groupement d'hommes honnêtes et bons, il est décidé qu'à l'avenir nul ne sera admis à jouir dans cet Etat des droits de citoyen s'il n'est membre d'une église du dit Etat. » La loi, — adoptée aussi par New-Haven —, devait rester en vigueur jusqu'en 1692. A New-Haven, Davenport fit même prévaloir une forme de gouvernement résolument théocratique, « car, disait-il, la forme théocratique qui consiste à faire du Seigneur Dieu notre Gouverneur est la meilleure forme de gouvernement dans un Etat chrétien » (2).

Au moment où ils s'embarquèrent pour l'Amérique, des hommes comme Higginson, Hooker et Cotton étaient encore ministres de l'Eglise épiscopale. Mais l'établissement de l'épiscopat en Nouvelle-Angleterre eût été chose impossible. Parmi les émigrants, un petit nombre seulement l'eût accepté. Les colons fondèrent donc, au milieu d'un demi-désert, des communautés « politico-religieuses » indépendantes. Les membres de l'Eglise en choisirent les dignitaires, et signèrent, dans une atmosphère de fervente piété et d'enthousiasme, cette sorte de contrat, ce *covenant* qui en faisait une corporation de croyants sincères dont ils pouvaient ouvrir l'entrée à qui en était digne, mais dont ils tenaient jalousement les portes fermées aux ennemis de leur sécurité. Les Eglises locales étaient indépendantes, mais elles pouvaient s'aider mutuellement, se conseiller, agir de con-

(1) W. WALKER. *Creeks and Platforms of Congregationalism* (New-York, 1893, p. 116). Le texte original est perdu et a été inclus dans le *covenant* de 1636, dont l'original est également perdu.

(2) *A Discours about Civil Government in a New Plantation whose Design is Religion* (dans Hart, *Contemporaries*, vol. I, pp. 330-331).

cert au besoin et se réunir en synode pour condamner l'hérésie. Quand une communauté nouvelle se fondait, des représentants des autres communautés les assistaient dans la pose de la première pierre de la nouvelle ville et dans la consécration de la nouvelle église (1).

Avec le *Covenant*, le caractère spécial du ministère était la principale originalité du congrégationalisme. Tous ceux qui avaient adhéré au *covenant* formaient des « églises » chrétiennes, semblables à celles que définit et décrit le Nouveau Testament, notamment les lettres de saint Paul. Ces églises, considérées comme des « *New Testament Churches* » n'avaient pas besoin de hiérarchie. Le ministère n'était pas un ordre, mais une charge. Le pasteur était choisi par l'église dans son sein ; il était à la fois son « évêque » et son « prêtre », conformément au Nouveau Testament dans lequel les termes sont parfois interchangeables (2). Il n'avait pas de supérieur ecclésiastique.

Un nombre relativement très important de ministres qualifiés — plus de cent-dix dans les vingt premières années — se rendirent en Nouvelle-Angleterre. La plupart d'entre eux avaient fait leurs études à Cambridge, — la pépinière du puritanisme —, et représentaient un niveau moral et intellectuel beaucoup plus élevé que le clergé qui émigra dans les colonies du Centre ou du Sud. Leur influence fut par suite considérable et ne contribua pas peu à l'établissement d'un gouvernement fortement contrôlé par l'Eglise. Au début, trois personnages se partagèrent les fonctions pastorales : le pasteur (*pastor*) qui administrait les exhortations ; le professeur (*teacher*) qui exposait l'Ecriture et la théologie ; l'ancien (*ruling elder*) qui s'occupait de la discipline et de l'administration ecclésiastique (3). Les deux premiers seuls pouvaient administrer les sacrements. Des diacres avaient en charge les soins du trésor, des pauvres, etc... Les femmes ne pouvaient être ministres, mais il y avait quelques « diaconesses », chargées de devoirs d'assistance (4). L'ordination des ministres se faisait par une imposition des mains d'autres ministres ou, plus simplement, de quelques fidèles. Les ministres étaient partout, — sauf les Quakers du Rhode-Island, — rétribués, légalement, par les fidèles ; à Boston, la méthode de contribution volontaire prévalut pendant tout le cours du siècle ; ailleurs, on recourait parfois à la taxation (5).

(1) Voir, par exemple, la « plantation » de l'Eglise de Woburn, dans Johnson, *Wonder Working Providence* (éd. 1910), p. 214.

(2) JÉRÔME. *Epîtres* 69 et 146.

(3) La fondation de l'Eglise de Salem, caractéristique de l'histoire ecclésiastique du Massachusetts, est décrite dans Bradford (éd. 1912) I, pp. 260-262.

(4) HUTCHINSON. *History*, I, p. 427.

(5) Cf. WINTHROP. I, p. 295 ; II, p. 93 ; Hubbard, p. 412.

Des nuances se glissèrent peu à peu dans l'organisation ecclésiastique de la Nouvelle-Angleterre puritaine et congrégationaliste. En dehors même du Rhode-Island, fondé sur un principe nouveau, qui admettait une certaine liberté de conscience, il y eut des éléments de différenciation. En sus des différences locales, il faut tenir compte des variations au cours du temps et de l'évolution des idées. Le Puritanisme rigide des premiers colons, constamment battu en brèche par les générations suivantes, se modifia graduellement. Après 1686, la « théocratie » puritaine parut même s'effondrer presque complètement. Cependant, les procès de sorcellerie de Salem sont postérieurs à cette date, et le siècle peut par suite, en tenant compte des réserves indiquées ci-dessus, être considéré comme un tout. La vie des habitants, d'ailleurs, était telle qu'il n'y avait que deux sortes d'occupations pour la grande majorité d'entre eux : s'adonner à des travaux manuels, et se livrer aux divers exercices de la religion. La religion ne pouvait être indifférente à personne : c'était la seule possibilité de détente et de vie intérieure, en un temps où les amusements publics, les journaux, n'existaient pas, où les professions libérales et les voyages étaient choses à peine existantes. Une unité très forte compensa les variations et, dans l'ensemble, les habitants de la Nouvelle-Angleterre possédèrent un certain stock d'idées et de sentiments communs tout à fait remarquables. Du Maine au Rhode-Island inclus, le sentiment religieux resta très vif, et très développé pendant tout le cours du XVII^e siècle. Les membres de l'Eglise (*church members*) étaient souvent une minorité, mais on ne saurait en conclure que leur proportion représentât celle de la dévotion en Nouvelle-Angleterre. Bien des Puritains qui n'étaient pas des « *saints visibles* », « communiquant » directement et intimement, au su de tous, avec Dieu, et par suite n'avaient pas la qualification de membres, n'étaient cependant pas de tièdes sympathisants : il y avait, en dehors des « *churchs communicants* », de nombreux et d'ardents défenseurs de l'église et de ses idéaux.

LE SENTIMENT RELIGIEUX ET LA RELIGION DANS LA VIE QUOTIDIENNE

Profondément religieux, à n'en pas douter, — les témoignages contemporains sont sur ce point à peu près unanimes, — ils avaient le sentiment très vif d'être un peuple élu, d'être *le peuple de Dieu*. Dieu leur avait donné d'assez nombreuses marques de sa faveur

en les aidant à traverser les épreuves de la grande migration. Depuis leur arrivée sur le sol américain, il ne les avait pas abandonnés. Tandis que « toutes les autres églises d'Europe avaient été affligées de désolations... Dieu avait choisi ce lieu comme refuge pour ceux qu'il voulait sauver de la Destruction Générale ». Le même Dieu qui les avait sauvés des tempêtes les avait protégés de la famine. Le Christ « n'avait pas » sauvé leurs vies des flots déchaînés pour les faire périr dans le désert par la famine » (1). De nombreuses manifestations de la Providence divine avaient clairement montré l'intérêt du Seigneur pour ses plantations de Nouvelle-Angleterre. Cela, le Puritain en était absolument sûr, car, versé dans la connaissance de la Bible, il savait reconnaître les bienfaits de Dieu comme les méfaits de Satan.

L'une des forces du Puritain, de même que, et plus encore que du Calviniste genevois, était sa connaissance très complète de l'Écriture. La Réforme de purification de l'Eglise chrétienne protestante, aussi importante peut-être et radicale que la Réforme Protestante proprement dite, avait eu pour résultat essentiel l'introduction de la Bible, devenue accessible à tous, dans chaque demeure protestante. Le Puritain était retourné aux sources fraîches de l'Écriture et lui subordonnait toute autre littérature. Et cela, plus encore en Nouvelle-Angleterre, semble-t-il, que dans les divers pays européens convertis au protestantisme. Plus que tous autres, les hommes de Nouvelle-Angleterre voyaient dans la Bible *le livre, la loi*. La Bible était pour eux ce qu'est de nos jours pour les marxistes l'œuvre de Marx ; davantage encore si possible. Ils se soumettaient à ses commandements avec la rigueur qu'on accorde aujourd'hui aux vérités scientifiques, certains d'y trouver tous les principes nécessaires à leur vie, non seulement morale, mais aussi sociale. La version la plus répandue parmi les premiers colons était celle de Genève ; celle du Roi Jacques fut très lente à la supplanter.

Dans la Bible, c'était surtout l'Ancien Testament qu'ils appréciaient. Ils y cherchaient une nourriture qu'ils incorporaient à leurs pensées quotidiennes et à leur langage ordinaire. De curieux prénoms tirés de l'Ancien Testament étaient donnés parfois aux enfants nés sur ce sol de Nouvelle-Angleterre. L'un des fils de Mary Dyer, la martyre quaker de Boston, reçut le nom biblique assez extraordinaire de Mahershallalhashbaz.

Cependant, il ne faudrait pas croire que le *seul* Ancien Testament inspirait les Puritains de Nouvelle-Angleterre quand il s'agissait de choisir des noms pour leurs enfants, que la loi mosaïque était la seule partie de la Bible en faveur auprès d'eux.

(1) *Wonder Working Providence* (ed. 1910), p. 153.

Sur cinq mille noms qu'on trouve dans les *Records* et dans la liste des diplômés de Harvard au XVII^e siècle, on ne trouve que 1.200 prénoms tirés de l'Ancien Testament : le reste vient du Nouveau Testament (plus de deux mille noms) quand il ne s'agit pas de noms profanes (1). La lecture objective des sermons et ouvrages théologiques du temps aboutit aux mêmes conclusions : même chez les représentants les plus typiques de la théocratie puritaine, on trouve des allusions et références au Nouveau Testament plus nombreuses (2).

La lecture de l'Écriture était un des actes normaux, fréquents et indispensables de la vie religieuse. On ne la pratiquait pas seulement à l'église, mais aussi dans chaque famille.

Le matin, le fermier, après de rapides ablutions et la traite de la vache, lisait, avant le premier repas, un passage de l'Écriture et célébrait les prières familiales. Le maître de maison était, en effet, désigné pour être le prêtre et le prophète de la famille, et pour présider à ce culte du foyer, utile pour maintenir l'harmonie entre les membres de la famille et les bons rapports avec les serviteurs (3). Ce n'est qu'après ces prières communes, auxquelles tout le monde participait dans la maison, que l'on entamait le *breakfast*, — non sans avoir commencé par rendre grâces au Seigneur, — autour de la longue et étroite table, éclairée souvent par la lueur des bougies. Avant le dîner, on lisait, une fois encore, un passage de l'Écriture, que l'auditoire familial écoutait en silence, assis, têtes courbées.

La prière familiale n'excluait nullement la prière privée. Le pieux colon du XVII^e siècle priait souvent, en toute occasion, avec concentration et ferveur. Pour lui, la prière était une « conversation » avec Dieu, une « élévation de l'âme vers Dieu », un « rapprochement de Dieu » (4).

C'était aussi une méditation profonde et un exercice de mémoire. Car la mémoire « rappelle à l'esprit ce qui est oublié concernant la loi de Dieu, Ses Ordonnances et Providences, et nos propres péchés » (5). La miséricorde divine, le jugement dernier, étaient parmi les sujets de méditation les plus fréquents. Fidèle à la recommandation de James Allen, le fermier de la Nouvelle-Angleterre avait soin d'éviter les « errements et vaines pensées... la compagnie des personnes vaines et paresseuses, et de converser souvent avec le Divin » (6).

(1) Cf. D.-K. DODGE. Puritan names, in *New-England Quarterly*, I, p. 467.

(2) Cf. KENNETH MURDOCK. The Puritans and the New Testament (*Colonial Society of Massachusetts Publications*, XXV, p. 239).

(3) Cf. THOMAS COBBET. *A Practical Discourse of Prayer* (London, 1654), pp. 88-89.

(4) WILLIAM AMES. *Conscience* (London, 1643), IV, p. 31.

(5) JAMES ALLEN. *Man's self Reflection*, p. 23.

(6) *Idem*, p. 32.

Les Journaux, Mémoires et Notes rédigés par les premiers colons montrent un souci très vif de converser fréquemment, en tous lieux, avec Dieu. Thomas Shepard, notant en 1639 les bienfaits qu'il a reçus du Seigneur, écrit : « Il est le Dieu qui m'a incité, non seulement à écouter publiquement le Verbe, mais aussi à pratiquer la méditation privée et la prière, dans lesquelles j'ai rarement cherché, mais trouvé, le Seigneur, m'éloignant du monde quand Il me raillait ; et je le trouvai dans la méditation ; et j'étais forcé d'emporter mon livre dans les champs pour rédiger ce que Dieu y versait » (1).

Dans leurs prières, les gens de la Nouvelle-Angleterre ne mentionnaient pas les saints. Ils ne désiraient point rappeler l'autorité du Pape et son pouvoir de canonisation. Abraham, Isaac et Jacob n'étaient-ils pas aussi saints que Pierre, Jean et Jacques ? Ils préféraient d'autre part rencontrer Dieu face à face, plutôt que par l'intermédiaire des saints. Ils simplifiaient même parfois les noms de lieux quand le mot de saint y étaient mentionné, et l'on disait couramment Christophe (*Christophers*) pour désigner l'île de Saint-Christophe. De même des honneurs spéciaux n'étaient pas accordés aux anges. Les Puritains, se conformant aux vues de William Ames, estimaient que « présents ou absents, il n'y avait aucun honneur religieux à leur rendre » (2).

Un des traits remarquables du puritanisme des *New-Englanders* est son caractère à la fois mystique et pratique. Le sentiment religieux et la vie intérieure s'associaient chez le *New-Englander* à la vie quotidienne et matérielle. Ce n'était pas un moine et sa morale pratique n'était pas celle d'un ascète prohibitionniste. Mais il avait une conception ascétique de la vie et il méditait de façon monacale, tout en accomplissant son rude labeur essentiellement agricole.

Pour le Puritain du XVII^e siècle, Dieu était partout. Les phénomènes extraordinaires ou inexplicables étaient autant de manifestations de sa Toute-Puissance. Lorsque John Cotton mourut, une comète apparut dans le ciel. On pensa, dit Morton, « que Dieu avait emporté une étoile brillante, une lumière vive et éclatante, du ciel de son église d'ici.

« Que les comètes accompagnent souvent la mort des grands hommes,
« Cette présente comète trop tristement le montre. » (3)

Le tonnerre, les éclairs, toute manifestation « surnaturelle », venait également de Dieu. Increase Mather, dans son « Essai

(1) *Publications of the Colonial Society of Massachusetts*, XXVII, p. 394.

(2) W. AMES, *op. cit.*, IV, p. 3.

(3) Vers tirés d'une Oraison funèbre de Norton dans N. Morton, *New-England's Memorial*, p. 149.

pour enregistrer les illustres providences », déclare inexplicable pour l'intelligence humaine et proprement divin ce genre de phénomènes (1).

De même les phénomènes anormaux. Un jour un veau à six yeux naquit en Nouvelle-Angleterre et John Winthrop d'y reconnaître pieusement la marque du Créateur et de ses desseins insondables : « Ce que ces prodiges valent, le Seigneur seul le sait, et le manifestera en temps voulu. » (2)

En face de Dieu, il y avait le Démon, C'est sur le Démon que les Puritains avaient conquis la Nouvelle-Angleterre. Le débarquement des Pèlerins avait constitué, en quelque sorte, une invasion de ses territoires. Les Indiens étaient les restes d'une race que le Malin avait conduite lui-même dans cet « hémisphère » afin de la gouverner tranquillement, loin de la dangereuse lumière de l'Evangile. Certains de ces prodiges ou événements bizarres qui frappaient l'esprit du pionnier étaient, de toute évidence, de même que certains actes scandaleux de la vie privée, l'œuvre de Satan. Comme il importait au plus haut point de déjouer le Malin, les ministres puritains apportaient à cette tâche toute leur habileté, et s'appliquaient à détruire les suppôts du Démon, sorciers et possédés de toute sorte.

La superstition, bien entendu, n'était pas absente du cœur des New-Englanders. Les procès de sorcellerie de 1692, pour ne citer que cet exemple, entachèrent l'histoire du Massachusetts et de la ville de Salem. Dans une crise de terreur du Démon, les gens, ivres de peur, se jetèrent dans les bras d'un clergé protecteur et justicier qui, de concert avec les magistrats, gagnés par l'hystérie générale, établit pour un temps une sorte d'Inquisition. Deux cent-cinquante personnes furent mises en accusation, cent-cinquante emprisonnées, dix-neuf pendues et une écrasée en présence du peuple (3).

Le Démon pouvait d'ailleurs être déjoué par des voies moins cruelles que le bûcher. Une conférence avec les ministres, des exorcismes bien appliqués pouvaient suffire dans certains cas. L'exil de Mrs. Hutchinson lui permit de ne pas trop épouvanter les yeux des Bostoniens orthodoxes par un accouchement extraordinaires que le bien-pensants attribuèrent au Démon (4).

La religion se glisse partout dans la vie sociale de la Nouvelle-Angleterre au XVII^e siècle. Les motifs religieux sont ceux qui paraissent jouer le plus grand rôle dans les déterminations qu'on voit prendre aux Puritains, dans leurs Journaux. Tous les documents

(1) *Remarkable Providences*, II, p. 151.

(2) WINTHROP, P. 264.

(3) Cf. SEWALL'S *Diary*, vol. I, p. 394, et les ouvrages de COTTON MATHER, *Wonders of the Invisible World*, et ROBERT CALEF, *More Wonders of the Invisible World*.

(4) WINTHROP, I, pp. 326 et suivantes.

du temps sont remplis de considérations religieuses ou portent la marque de préoccupations de ce genre : « Prions beaucoup », écrit à sa femme Margaret, le 3 avril 1630, John Winthrop, à la veille de s'embarquer sur l'*Arbella* ; « prions de toute notre foi et Dieu, à l'heure qu'il aura choisie, exaucera nos désirs. Oh ! combien je souffre de te dire adieu ! mais puisqu'il doit en être ainsi, adieu, mon doux amour, adieu ! Adieu, mes enfants et ma famille chéris. Que Dieu vous bénisse tous et m'accorde la grâce de vous revoir. » (1) Les Puritains parlaient de Dieu dans leur correspondance d'affaires et jusque dans leurs lettres d'amour.

Les quelques livres que les colons possédaient dans leurs demeures, étaient pour la plupart des ouvrages de religion ou de théologie. Dans les bibliothèques, les deux Testaments voisinaient avec les ouvrages de Calvin et de William Ames. C'est de religion ou de théologie que l'on parlait alors au coin du feu, au marché, dans les réunions sociales. C'est de religion également ou d'organisation de l'église que traitèrent les premiers livres écrits en Nouvelle-Angleterre. Les titres seuls de ces pamphlets ou opuscules sont significatifs : « La voie des Eglises » (*The Way of the Churches*), « Nécessité de la séparation » (*Necessity of Separation*) « Pourquoi des Anciens doivent être choisis » (*Why Ruling Elders should be Chosen*), « La nécessité du baptême infantile » (*The Necessity of Infant Baptism*), « Ceux qui ne sont pas en Covenant avec l'Eglise doivent-ils présenter leurs enfants pour le Baptême ? » (*Should those not in Covenant with the Church present their Children for Baptism ?*).

La religion était, pour l'époque, ce que sont aujourd'hui, en France, la politique et la littérature.

C'est que les *New-Englanders* aimaient à parler de Dieu et à en entendre parler. On peut voir une preuve de ce réel engouement dans l'énorme succès des conférences (*lectures*) hebdomadaires qui avaient lieu généralement le « cinquième jour », — c'est-à-dire le jeudi —, au milieu de la journée. Sewall mentionne dans son *Journal* une conférence qui eut lieu à Boston un jour d'hiver, par une tempête de neige terrible, et où il put dénombrer l'assistance en raison de sa densité relativement ténue : cent hommes et seize femmes étaient présents et plusieurs étaient venus sans aucun doute de fort loin, bravant le mauvais temps. On lit dans le *Journal* de Winthrop, à la date de 1639, qu'il y avait un nombre considérable de conférences alors dans le pays, « et beaucoup de pauvres gens avaient l'habitude d'assister à deux ou trois par semaine, au grand dommage de leurs affaires et du public. Les assemblées se tenaient aussi (dans diverses églises) jusqu'à la

(1) *Some Old Puritans' Love Letters* (ed. by J.-H. Twitchell), p. 157.

nuit, et parfois pendant la nuit, de sorte que ceux qui habitaient loin ne pouvaient rentrer chez eux en temps convenable et bien des constitutions faibles ne pouvaient l'endurer si longtemps dans les chaleurs ou froids extrêmes, sans s'exposer à de grands troubles et hasarder leur santé (1) ». Il y eut une discussion assez vive entre la Cour Générale et les *elders* sur la durée et la fréquence des conférences, et l'on décida que les réunions commenceraient à une heure telle que les fidèles habitant à un ou deux milles pussent rentrer chez eux à la lumière du jour (2). Quelques années auparavant (1633) la Cour s'était déjà préoccupée de la question. Désireuse de mettre un frein à la longueur des conférences, elle avait résolu qu'aucune de ces dernières ne pourrait commencer avant une heure de l'après-midi (3). L'ordonnance fut abrogée par la suite et la fixation de l'heure des conférences laissée à la discrétion des églises (4).

Les étudiants du Collège de Harvard, — fondation essentiellement religieuse, puisqu'elle était destinée à donner des ministres à la jeune colonie, — étaient animés du même esprit. On rencontrait chez eux la même atmosphère religieuse que dans les autres éléments de la population. La première charte du Collège (1642), qui devait rester en vigueur durant tout le XVII^e siècle, plaçait l'Institution sous le signe de Dieu. L'étudiant devait voir le but essentiel de ses études et de sa vie dans la connaissance de Dieu et de Jésus-Christ, chercher la sagesse divine par la prière ; lire la Bible deux fois par jour, éviter toute profanation du nom, des attributs, des paroles et des commandements de Dieu ; éviter à l'église tout geste malséant révélant l'inattention ou le mépris des ordonnances divines. Les plus anciens étudiants devaient pouvoir, après le service, répéter les sermons dans la grande salle du Collège.

Les femmes et les enfants enfin n'étaient pas sous l'emprise d'un sentiment religieux moins vif que le reste des habitants. La plus célèbre des Puritaines, Anne Bradstreet, commença vers l'âge de six ou sept ans à « prendre conscience de ses voies » et à éviter le péché. S'il lui arrivait de faillir, elle ne « pouvait avoir de repos avant d'avoir par prière fait confession de la chose à Dieu ».

Les enfants, baptisés quelques heures après leur naissance, étaient nourris dans la crainte de Dieu, et exercés à pratiquer une fréquente introspection. Certains acquéraient, dit-on, grâce à une faveur toute spéciale du Créateur, des dons miraculeux,

(1) WINTHROP. (Ed. 1853), p. 390.

(2) *Idem*, pp. 391-392.

(3) *Massachusetts Colonial Records*, I, p. 110.

(4) *Idem*, p. 290.

dès leur plus jeune âge. Non seulement la plupart comme Cotton Mather, commençaient à prier dès qu'ils pouvaient balbutier (1), mais on nous parle même d'enfants de quatre ans en état de lire la Bible, de réciter le catéchisme, de chanter les Psaumes, et de discuter intelligemment de toutes ces choses. « Anne Grenough », nous dit Cotton Mather, « quitta ce monde âgée de cinq ans seulement, et laissa cependant d'étonnants témoignages... Lorsqu'elle entendait quelque chose sur Notre-Seigneur Jésus-Christ, elle était transportée de façon étrange et spirituellement ravie ; elle éprouvait un indicible plaisir à catéchiser. Elle posait d'étranges questions sur les choses éternelles et répondait elle-même d'une façon extrêmement pertinente. Un jour notamment, elle demanda : « Ne sommes-nous pas morts dans le péché ? » et elle ajouta aussitôt : « mais je prendrai cette voie : le Seigneur Jésus-Christ me donnera la vie. » Elle était fréquemment... en secrète prière, et ne pouvait... être interrompue. Elle disait à sa gracieuse mère « qu'elle priait pour elle »... Elle tomba malade... et comme elle agonisait... on lui demanda « si elle était prête à mourir, » et elle répondit joyeusement « oui, de toutes façons... je puis aller à Notre-Seigneur Jésus » (2).

La fille du juge Sewall, Betty, avait à quatorze ans un sens très vif des voies divines, de la bonté céleste et des châtiments de l'Enfer. Il ne fallait rien moins que l'intervention d'un ministre pour la calmer, après une discussion sur la grâce, et la rassurer sur son salut (3). La plupart des lectures enfantines étaient plus ou moins fortement teintées de religion (4).

Que certaines femmes se soient intéressées d'une façon vitale aux problèmes religieux, c'est ce que prouve l'exemple de Mrs. Hutchinson, une femme courageuse, active, secourable, et « de langue volubile ». Elle réunissait chez elle chaque semaine une sorte de club de femmes, le premier de ce genre en Amérique. Son dessein primitif était de donner aux femmes empêchées d'assister aux services la substance des conférences et sermons. Les « *meetings* » d'Anne Hutchinson devinrent rapidement populaires et dépassèrent bientôt leurs buts initiaux. De l'analyse on passa à la comparaison, puis à la discussion des sermons et à l'élaboration d'une conception théologique opposée sur plusieurs points à l'orthodoxie officielle. La « Jézabel » américaine finit par être bannie. Les Indiens la massacrèrent avec sa famille, et plusieurs considérèrent cette mort tragique comme une punition céleste.

(1) PATERNA. Cité dans Wendell, *Cotton Mather*, p. 33.

(2) MAGNALIA. Cité dans Wendell, *op. cit.*, pp. 30-31.

(3) *Idem*, p. 30.

(4) Cf. A.-M. EARLE. *Child Life in Colonial Days*, pp. 248-263.

Le cas de Mrs. Hutchinson est loin d'être unique, et la ferveur religieuse dont les femmes de Nouvelle-Angleterre étaient capables était considérable. Elles ne pouvaient être ministres, — comme nous l'avons indiqué — mais plusieurs en savaient autant qu'un ministre et étaient aussi saintes. La femme de Shepard, le premier pasteur de la première église de Cambridge, lisait les brouillons des sermons de son mari et était en communication constante avec Dieu. « Elle connaissait Jésus-Christ et pouvait lui parler, et aussi, dès son réveil, elle éclatait en une toute divine prière... et elle continua à prier jusqu'à la dernière heure ». (1)

D'une façon générale, les femmes avaient une vie religieuse encore plus développée que les hommes. Mais chez elles, le sentiment religieux était souvent plus concentré, plus passionné, la ferveur plus tendue. Celles qui allaient être mères vivaient dans l'effroi du péché. Mrs. Dyer, l'antinomienne hérétique, plus tard quaker, n'avait-elle pas, pour ses péchés, accouché d'un enfant mort-né ? Ce monstre « sans tête mais avec une figure... ; sans front, mais avec quatre cornes au-dessus des yeux... ; le ventre à la place du dos... ; les hanches à la place du ventre... ; avec des griffes au lieu d'orteils », avait été un « avertissement de Dieu destiné aux parents ». L'Eternel avait puni Mrs. Dyer et Mrs. Hutchinson en nourrissant dans leurs seins des monstres après en avoir décelé dans leurs cerveaux (2).

Quelques femmes finirent par se détraquer, portées aux pires excès par leur exaltation religieuse. L'une, à Boston, en 1637, jette son enfant dans un puits pour être *enfin sûre* d'être damnée (3). Une autre, à Salem, est condamnée à mort pour avoir sous l'inspiration de Satan, étranglé son enfant, une petite fille de trois ans : elle voulait lui éviter les souffrances de la vie (4).

Mais ce sont là cas exceptionnels et pour la plupart tout à fait extérieurs à la bourgeoisie puritaine proprement dite. Le niveau *moral* du Puritanisme était peut-être trop élevé, ses contraintes religieuses trop fortes pour le bas-peuple, pour les domestiques engagés par contrat, pour les servantes « *indented* », mais non pour les courageuses épouses et filles des fermiers puritains. Elles étaient généralement femmes de sens commun, beaucoup moins hypocrites qu'on ne l'a prétendu, et leur fervente dévotion n'excluait pas chez elles, outre un équilibre et une santé morale tout anglo-saxons, une trempe de caractère peu commune.

(1) THOMAS SHEPARD. *Autobiography. Publications of the Colonial Society of Massachusetts*, XXVII, p. 392.

(2) WINTHROP, I, pp. 313 et suivantes.

(3) *Ibid.*, p. 281.

(4) *Ibid.*, p. 336.

LE SABBAT ET LES JOURS FÉRIÉS

Le dimanche, considéré comme le Jour spécialement consacré au Seigneur, était scrupuleusement observé par les Puritains de Nouvelle-Angleterre. Ils l'appelaient d'ordinaire le « Jour du Seigneur » ou le « Sabbat », le mot de « dimanche » (« *Sunday* », c'est-à-dire le Jour du Soleil) les choquant par ses origines païennes. Leurs scrupules, sur ce point, étaient plus poussés que ceux de la plupart des Protestants d'Europe. Dès leur débarquement à Plymouth, les *Pilgrim Fathers* avaient immédiatement désigné un « lieu de réunion pour le Jour du Seigneur » pour y célébrer le premier service de leur petite Eglise séparatiste. Ce fut le début d'une institution dont les traits devaient caractériser plus que toute autre la Nouvelle-Angleterre puritaine et dont l'empreinte est encore aisée à discerner aujourd'hui.

Le Sabbat commençait dans l'après-midi ou dans la soirée du dernier jour de la semaine, après le coucher du soleil. Cet usage, original à la Nouvelle-Angleterre et non pratiqué dans l'Europe d'alors, n'avait pas été constant. Dans une lettre non datée, écrite aux environs de 1640, le Révérend Hooker déclare que « la question du commencement du Sabbat est en train d'être discutée parmi eux ». Dans une autre lettre, datée de mars 1640, on lit que « Mr. Huit n'a pas répondu à nos arguments concernant le commencement du Sabbat dans la matinée » (1). Après 1640, tout le monde admit la chose comme une vérité intangible : le Sabbat continua, durant tout le reste du XVII^e siècle, à commencer le samedi soir.

Le jour du Sabbat était strictement consacré à la religion. L'observance du Jour du Seigneur n'était d'ailleurs pas seulement un devoir religieux, mais une obligation légale. Les préceptes de William Ames avaient été érigés en loi. Non seulement il n'était pas permis de se dérober aux exercices du culte, mais la législation interdisait « toutes ces occupations qui empêchent un homme d'assister au culte, qu'elles fussent publiques ou privées », y compris « le plaisir et la récréation... non moins prohibés que les travaux ordinaires ». Les voyages et déplacements étaient également interdits le jour du Sabbat, du moins « ceux qui ne tendent pas au meilleur accomplissement du culte de

(1) HUTCHINSON. *History of the Massachusetts Bay* (Boston, 1764), I, pp. 428-429.

Dieu » ainsi que « les foires, marchés, actes de trafic... » et « ces choses qui concernent les cours et lieux de jugement » (1).

Partout existaient des lois destinées à assurer l'observation stricte du Sabbat. En 1653, une loi fut votée dans le Massachusetts interdisant de gaspiller le « précieux temps » dominical à se promener dans les rues ou à visiter les navires ancrés dans le port. Il était également défendu de faire la cuisine, les lits, de balayer ou nettoyer quoi que ce fût.

En 1675, la Cour du comté de Suffolk promulgue une ordonnance destinée à arrêter la profanation du Sabbat par les voyageurs impénitents des *week-ends* : « informée que, malgré le soin apporté et les stipulations relatives à la sanctification du Sabbat, malgré les saines lois déjà existantes... » plusieurs personnes se refusent à abandonner leurs affaires le samedi soir et « conduisent fréquemment leurs voitures et voyagent entre Boston et Roxbury, poursuivent leurs occupations... non seulement dans la soirée jusqu'à ce qu'il fasse noir, mais aussi plusieurs heures encore pendant la nuit », elle décide que désormais, les barrières de la ville seront fermées et verrouillées chaque samedi soir (2).

Les magistrats chargés d'appliquer les lois sur la profanation du Sabbat n'étaient pas incapables d'indulgence : trois personnes, inculpées pour avoir « cueilli des petits pois le jour du Sabbat » furent, *au bout de quelques mois*, simplement « admonestées » (3). D'ordinaire, cependant, on ne badinait pas avec la loi. Les archives du Massachusetts offrent plusieurs exemples de condamnation pour profanation du Sabbat. En 1677, une femme du comté de Suffolk est condamnée à dix shillings d'amende pour avoir fait, le jour du Seigneur, du travail à l'aiguille. A la même session, un autre inculpé reçoit un avertissement pour avoir tué une brebis un samedi, tard dans la soirée ; il n'évite une condamnation plus grave que parce que c'est « un étranger, non familier avec les usages du pays », et sur sa promesse de « se réformer » (4).

A New-London, dans le Connecticut, un pêcheur comparait en justice et s'entend condamner à une amende pour avoir « attrapé des anguilles un dimanche ». Dans la même ville, John Lewis et Sarah Chapman sont amenés devant la cour, en 1670, « pour s'être assis ensemble le Jour du Seigneur, sous un pommier, dans le verger du bonhomme Chapman ». James Rogers Junior est condamné à 20 shillings d'amende pour avoir mis à la voile un dimanche, et Steven Chalker est puni pour avoir mené un troupeau paître le Jour du Seigneur.

(1) AMES. *Conscience*, IV, pp. 95-96.

(2) *Records of Suffolk County Court* (épreuves), p. 646.

(3) *Records and Files of the Quarterly Court of Essex County*, I, pp. 110-139.

(4) *Records of the Suffolk County Court* (épreuves), pp. 867-868.

A Plymouth, un homme est « sévèrement fouetté » pour avoir été à la chasse le dimanche. Deux autres personnes sont condamnées « pour avoir porté chez elles du maïs le Jour du Seigneur ». Dans la même ville, une femme se voit infliger une amende de « dix shillings, en 1652, pour avoir tordu et fait sécher du linge » (1).

A New-Haven, toute profanation du Sabbat, — voyage, amusement, travail quelconque, cri —, qui n'entraînait dans le reste de la Nouvelle-Angleterre que la peine de l'amende ou du fouet, pouvait être punie de mort, en cas de mauvaise volonté de la part du délinquant. La menace suffit d'ailleurs à assurer l'observance : la peine capitale ne fut jamais appliquée.

William Ames, parlant de la célébration du Sabbat, déclare que deux choses sont nécessaires pour la sanctification de ce jour : les exercices journaliers, et des exercices extraordinaires. « Les exercices de culte qui sont quotidiens ne doivent pas être omis ; encore sont-ils insuffisants et des devoirs spéciaux doivent-ils s'y ajouter (*Nombres*, 27, 6, 7, 8, 9, 10). Des exercices de culte public, dans une église bien constituée et possédant sa liberté, doivent avoir lieu avant et après midi. (*Ibid. Psaumes* 92, 1.) » (2). Se conformant aux préceptes de William Ames, les Puritains de Nouvelle-Angleterre pratiquaient leurs exercices journaliers et de plus consacraient au Seigneur le temps qu'ils employaient les autres jours à leur labeur quotidien.

Il était d'ailleurs légal et indispensable de consacrer ce temps au culte public et, répondant à l'appel matinal du cor ou du tambour, d'en passer une importante partie au *meeting-house*. Là encore, la législation prévoyait des sanctions contre la négligence. Le Massachusetts avait, le premier, posé le principe : dès 1634-35, les magistrats avaient reçu pouvoir de condamner à une amende ou de faire emprisonner pour non-assistance au culte. L'absence du culte public était un délit, passible d'au moins dix shillings d'amende. Cette peine même majorée (3) était légère : dans la première esquisse de code rédigée par John Cotton (elle fut revue ensuite par Winthrop), la profanation du Jour du Seigneur par mépris ou négligence était passible de la peine capitale. Les archives nous prouvent que la loi était appliquée strictement : en 1647, un certain William Blagden fut fouetté à New-Haven pour avoir été absent de l'église un dimanche. Son abstention était pourtant involontaire : il était tombé à l'eau, et cet accident l'avait forcé à mettre sécher le seul habit qu'il possédât (4).

(1) A.-M. EARLE. *Sabbath in New England*, p. 246.

(2) *Conscience*, IV, p. 97.

(3) On trouvera des cas de sanctions plus sévères, — amendes de 4 livres, emprisonnements —, dans la plupart des *Records*. Un exemple entre cent nous est offert dans Th. Hutchinson, *A Collection of Original Papers Relative to the History of the Colony of Massachusetts Bay*, pp. 399-401.

(4) A.-M. EARLE. *Op. cit.*, p. 250.

En fait cependant, si, comme le prouvent les divers *Records*, tout le monde n'assistait pas au service, le nombre relativement restreint des poursuites engagées et des condamnations prononcées montre que l'immense majorité de la population, adultes et enfants, se rendait à l'église le dimanche, souvent à pied, — si loin qu'elle habitât.

L'église, — que les Puritains appelaient plus volontiers « local de réunion » (*meeting-house*), pour éviter le vocabulaire catholique et anglican —, se trouvait d'ordinaire au centre de la ville ou du village. Ses lignes étaient d'une simplicité souvent sévère, mais non dépourvue de beauté parfois. L'intérieur manquait généralement de confort. Il n'était pas chauffé. A Salem, les archives de l'année 1692 mentionnent que le *meeting-house* resta « pendant longtemps sans aucune réparation, de sorte que, en raison des vitres cassées, bouchées par des planches, et des fenêtres grandes ouvertes, il faisait quelquefois si froid qu'il était très inconfortable et quelquefois si noir qu'il était presque inutilisable ». Il fallait toute la profonde piété des assistants, pour supporter, l'hiver, les longues stations dans ces endroits glacés. Des femmes apportaient bien parfois des chaufferettes, mais ce moyen profane de se réchauffer était au début banni par la plupart des fidèles.

L'église n'était pas ornée. Elle était complètement dépourvue de ces vitraux compliqués qui tamisent la lumière et font rêver l'auditoire. Le « matériel » de la religion était extrêmement simple. Là encore, le Puritain, dédaignant les formes et le cérémonial du culte catholique ou anglican préférait ne trouver entre lui et Dieu, aucun faux symbole, aucun objet profane qui pût le détourner de sa conversation intime et de l'élévation de son âme. Dans les premiers temps, le *meeting-house* était souvent semblable à une grange. L'auditoire s'asseyait sur des bancs dépourvus de dossiers et de coussins ; le prédicateur se tenait derrière une table très ordinaire. Ce n'est que plus tard que les conditions s'améliorèrent quelque peu : des bancs (*pews*) plus confortables furent installés par les familles plus riches.

Les différentes classes étaient séparées : chaque siège avait pour ainsi dire une valeur sociale (1). Un « *seating-committee* », composé de gens respectables et impartiaux, assignait à chacun sa place, conformément à son rang et à son importance. Un second comité désignait les places des membres du premier, afin d'éli-

(1) Cf. WHITTIER dans « Mary Garvin ».

« When the horn, on Sabbath morning, through the still and frosty air,
« From Spurwink, Pool, and Black Point, called to sermon and to prayer
« To the goodly house of worship, where, in order due and fit,
« As by public vote directed, classed and ranked the people sit ;
« Mistress first and goodwife after, clerkly squire before the clown,
« From the brave coat lace-embroidered, to the fray frock shading down. »

miner toute tentation égoïste et tout favoritisme des « *committee-men* ». Il est aisé de tourner en ridicule le « *seating-committee* » et l'attribution des sièges selon le rang social. Cette coutume ne différerait guère cependant de celle qui consiste aujourd'hui à louer les meilleurs bancs aux paroissiens qui font la meilleure offre. On peut même dire en faveur des Puritains qu'ils considéraient dans l'attribution des sièges, non seulement la fortune, mais également l'âge, l'éducation, la réputation et la dignité.

Les sexes, comme les classes, étaient séparés, selon l'usage du temps, — sauf toutefois sur les bancs familiaux. En 1677, les « *selectmen* » de Newbury autorisèrent un groupe de jeunes femmes à se faire installer dans le *meeting-house* un banc spécial. La chose excita l'indignation des jeunes célibataires du sexe masculin : non seulement ils n'avaient pas de banc particulier, mais le banc de ces dames était plus élevé que les bancs ordinaires.

Les enfants assistaient au service à part. Ils devaient témoigner d'un sérieux et d'une concentration peu ordinaires pour rester calmes et silencieux pendant toute la durée du service. Comme ils étaient groupés, la tentation cependant devait être forte, pour les plus agités, d'exercer leur turbulence. Mais ils étaient surveillés étroitement et pouvaient être fouettés en cas d'inattention.

Les vêtements des fidèles étaient simples, mais dépourvus d'austérité, et non spécialement choisis pour la circonstance. On trouve cependant un cas, à Salem, sous le pastorat de Roger Williams, où les femmes de la congrégation furent requises de porter des voiles. Mais la coutume ne dura pas. John Cotton, prêchant à Salem, peu de temps après cette innovation, convainquit sans peine ses auditeurs qu'elles n'avaient pas un fondement suffisamment solide dans l'Écriture : la femme mariée ne pouvait prétendre à porter le voile virginal, et aucune femme n'avait à suivre l'exemple de Tamar la prostituée ou de Ruth pendant son veuvage (1).

Le service du matin, qui commençait en général vers neuf heures, était long, parfois même très long. Il comportait des prières, un sermon, et des chants. Les prières étaient improvisées. Elles duraient au moins une heure, quelquefois deux. Le chant n'était qu'occasionnel. Il n'était pas banni complètement, — sauf chez les Quakers du Rhode-Island —, parce que, selon les paroles de William Ames, « il apporte une sorte de douce joie aux âmes divines. Psaumes 104, 34 » (2). Mais il était limité : on se bornait à chanter une version métrique des Psaumes, — celle de Sternhold et Hopkins jusqu'en 1640 —, sans le moindre accompagnement de musique instrumentale. A partir de 1640, la Nouvelle-Angle-

(1) HUBBARD. Cité dans Hutchinson, *History*, I, p. 430.

(2) *Conscience*, IV, p. 43.

terre eut un livre de Psaumes de son cru. Ce fut le premier ouvrage imprimé par la presse de Harvard. Les vers étaient médiocres et la traduction dépourvue d'élégance, mais, disait l'Introduction, « l'Autel de Dieu n'a pas besoin de nos polissures » (1). En 1651, une nouvelle version, plus soignée, était éditée à Cambridge par les soins du Président du Collège Harvard, Henry Dunster, sous le titre de « Psaumes, Hymnes et Chants spirituels de l'Ancien et du Nouveau Testaments » (*Psalms, Hymns and spiritual Songs of the Old and New Testaments*). A la fin du siècle et au début du siècle suivant, les Huguenots français émigrés à Boston, importèrent en Nouvelle-Angleterre la version française des Psaumes du profane Clément Marot (2).

A défaut d'orgues ou d'autres instruments de musique, l'un des meilleurs chanteurs de la congrégation « donnait le ton ». Le juge Sewall remplit pendant longtemps cet office à la vieille église du Sud (*Old South Church*) de Boston, et son Journal enregistre l'affliction et la mélancolie qu'il ressentit lorsque, chargé d'années, il devint, pour les jeunes, inacceptable dans ce rôle important.

Le sermon était la pièce de résistance du service. Il était fréquemment démesurément long. Mais les Puritains aimaient les longs sermons, car ils avaient l'esprit rempli de la pensée de Dieu, le désir de mieux connaître sa parole, et l'ambition d'exécuter sa volonté. Le sermon ordinaire d'une heure, mesuré par une sorte de sablier, le « *hour-glass* », ne les effrayait pas. Il arrivait parfois que la durée dépassât la double mesure (3), et l'on cite des cas, — exceptionnels il est vrai —, de sermons qui durèrent quatre heures (4). Les fidèles étaient d'autant plus courageux qu'ils avaient parfois à écouter du ministre, outre le sermon, la lecture et l'exposition d'un chapitre de l'Evangile. Mais cette coutume, pratiquée à Boston pendant quelques années, — après la prière et avant les chants —, fut abandonnée, « soit que cela donnât au service une durée par trop considérable, soit pour tout autre raison » (5), sauf pour remplacer le sermon.

Le prédicateur parlait sans notes. Il devait avoir composé lui-même son sermon. Prêcher un sermon dont on n'était point l'auteur était considéré, sinon comme criminel, du moins comme fort répréhensible. Un certain Mr. Bond qui avait pris cette liberté et dont la fraude fut découverte, dut s'exiler à La Barbade (6).

(1) A.-B. HART. *American History told by contemporaries*, I, p. 472.

(2) Cf. A.-M. EARLE. *Op. cit.*, pp. 188-195.

(3) *Wonder-Working Providence* (ed. 1910), p. 135.

(4) *Idem*, p. 215.

(5) HUTCHINSON. *Op. cit.*, I, p. 427.

(6) *Ibidem*, note 2.

Dans les villes importantes, et jusqu'à un certain point dans les congrégations plus éloignées, les sermons étaient prêchés par des hommes qui avaient reçu une éducation universitaire, et étaient souvent les gens les plus cultivés de leur communauté. Non seulement la longueur, mais aussi la qualité théologique des sermons, étaient nettement supérieures à celles de la majorité de ceux d'aujourd'hui. Ils consistaient parfois en des discussions particulièrement serrées des doctrines de l'Écriture. Quelques-uns étaient de véritables chapitres de théologie. Le « *Body of Divinity* » de Willard, un des meilleurs traités théologiques produits par la Nouvelle-Angleterre puritaine, est la somme de deux cent quarante-six sermons, dont le premier fut prêché le 31 janvier 1687, le dernier le 1^{er} avril 1707. Les œuvres théologiques de John Norton, John Cotton et Thomas Hooker, furent également présentées à leurs compatriotes sous la forme de sermons (1).

L'abstraction des termes n'effrayait pas les auditeurs. Ils ne leur étaient pas moins familiers que le jargon politique ou sportif aux gens de notre époque : les doctrines religieuses étaient, pour les Puritains, choses éminemment vivantes.

Les métaphores n'étaient point bannies, ni les Allégories (2), mais plusieurs prédicateurs s'en passaient presque complètement.

Abstraits ou allégoriques, les sermons avaient un grand succès et produisaient parfois sur l'auditoire une impression profonde. Johnson décrit, dans sa *Wonder-Working Providence*, les effets émouvants d'un de ceux de Thomas Shepard, « ce pauvre homme au teint pâle ». Ce morceau d'éloquence eut beau durer deux fois le temps normal, les auditeurs l'écoutèrent avec joie, se sentant le cœur peu à peu purifié par sa parole (3). Cependant, les sermons de Shepard ne ressemblaient en rien à l'éloquence déchaînée de certains prédicateurs du XVIII^e siècle et des époques de « *revivals* ». Ils étaient émouvants, mais non sensationnels. Il les prononçait d'une voix lente, pénétrante, sans grands gestes ni cris. Les Puritains se défiaient de l'enthousiasme et de la gesticulation, cette « ivrognerie spirituelle » (*spiritual drunkenness*).

On a parfois reproché aux prédicateurs puritains du XVII^e siècle d'avoir prêché plus volontiers les tourments de l'Enfer que les béatitudes célestes. En fait, beaucoup de sermons de la fin du XVII^e siècle et du début du XVIII^e ont pour thème essentiel les flammes éternelles et sont destinés à insuffler dans l'âme des auditeurs l'effroi de la damnation. L'Évangile, dans ces morceaux

(1) E.-H. BYINGTON, *The Puritan in England and New-England*, pp. 283-284.

(2) AMES, *Conscience*, IV, p. 75.

(3) *Wonder-Working Providence* (ed. 1910), pp. 135-136.

d'éloquence, apparaît comme passablement sévère, et leur intensité nous paraît par moments cruelle. Là encore, de même que dans des œuvres poétiques telles que « Le Jour du Jugement dernier » (*The Day of Doom*), poème du médecin et ministre puritain Michael Wigglesworth, la source d'inspiration est plutôt l'Ancien Testament que le Nouveau, l'inflexible Jéhovah des anciens Hébreux ne laissait pas de fournir d'admirables textes, d'une beauté pathétique, comme le *Cantique des Cantiques*, et n'était pas d'autre part une source d'inspiration exclusive. Il y avait place pour une prédication plus humaine. Les sermons de Shepard, par exemple, à de rares exceptions près, n'avaient rien de violent ni de cruel. D'ordinaire, il choisissait un texte biblique d'intensité moyenne, en faisait un bref commentaire, et s'efforçait de l'appliquer à sa congrégation. Il ne refusait à personne le salut éternel, à condition qu'on ouvrît spontanément et largement son cœur au Seigneur.

Certains historiens, comme Mr. James Truslow Adams, parlent de l'état d'esprit « morbide » des Puritains en général et de leurs prédicateurs en particulier et prétendent que les doctrines terribles énoncées de la chaire provoquaient chez certains auditeurs une anxiété et une angoisse de la vie éternelle qui les poussaient au suicide. Que des actes de suicide aient été commis dans la Nouvelle-Angleterre du XVII^e siècle, — et parfois après les sermons — (1), nul n'en disconvient. On trouve dans les *Records* et *Journaux* un certain nombre de cas de pendoison volontaire. Mais était-ce mysticisme religieux ou simple aveuglement ?

Il semble que les esprits vraiment religieux aient absolument proscrit le suicide. Cotton Mather y pensa, si l'on en croit sa confession en date du 16 mai 1703 : « Dirai-je sous combien de formes le Démon m'a assailli ? Mes amis en seraient frappés d'horreur... parfois (la tentation) de me détruire moi-même. » Mais il rejeta rapidement cette fâcheuse tentation satanique. De même les autorités du Massachusetts proclamèrent bien haut leur souci de condamner cette « diabolique » pratique du suicide. Une loi fut votée, le 16 octobre 1660, « en considération de l'emprise de Satan, à l'intérieur de cette juridiction, sur certaines personnes qui se donnent la mort ». Si un habitant se rendait coupable volontairement de sa propre mort, on lui refuserait « le privilège de l'enterrer avec les chrétiens ; on l'ensevelirait sur une route commune et on entasserait sur sa tombe une charretée de pierres comme marque d'infamie et comme avertissement pour les autres de prendre garde à de telles damnables pratiques » (2). Cette loi resta en vigueur jusqu'au 21 février 1824.

(1) WINTHROP. II, p. 73.

(2) *Massachusetts Archives*, 16 octobre 1660.

Si le sermon du Sabbat remplissait d'angoisse certains pécheurs il y en avait un petit nombre, par contre, qu'il laissait parfaitement insensibles : c'étaient les dormeurs. Il y a toujours eu, et sans doute il y aura toujours, des paroissiens fatigués par les travaux de la semaine et prédisposés à s'assoupir pendant les services dominicaux. Mais les Puritains de Nouvelle-Angleterre croyaient possible d'éliminer cette démoniaque maladie. Un fonctionnaire spécial, le « *tithingman* », était chargé dans plusieurs églises, de réveiller les dormeurs et dormeuses, ceux-là avec la partie la plus rude de sa canne, celles-ci en leur chatouillant la figure avec l'autre extrémité, qui se terminait parfois par une queue de renard. Le fait de s'endormir à l'église était un délit ; le coupable était, à l'occasion, traîné devant les tribunaux. L'offense était d'ailleurs relativement rare : dans les vingt années comprises entre 1636 et 1656, quatre cas seulement se présentèrent devant la Cour Trimestrielle du comté d'Essex, dans le Massachusetts. Les inculpés furent « admonestés » (1). Le plus amusant de ces quatre procès est sans doute celui de Roger Scott, de Lynn, qui comparut en 1643 devant la cour pour « dormir ordinairement au service public du Jour du Seigneur » et « pour avoir frappé celui qui l'avait réveillé » (2). On nous parle également d'un fermier qui, brutalement arraché à ses songes par le « *tithingman* », s'en prit à sa femme assise à côté de lui sur le banc familial et la secoua rudement (3).

Qu'après les longs services dominicaux, les fidèles aient manifesté le désir de rentrer chez eux le plus vite possible, à partir d'une certaine époque, le fait n'est pas douteux, et il n'entache en rien la profondeur du sentiment religieux des premiers Puritains. « Il y a beaucoup de profanité parmi nous », lit-on dans les Archives du Massachusetts pour l'année 1675 ; « les gens tournent le dos au culte public avant qu'il soit terminé et la bénédiction prononcée » (4). Dès la fin du sermon, les paroissiens pressés, — ou affamés —, essayaient de s'en aller, et l'on dut aviser à la fermeture des portes. Mais il s'agit déjà d'une génération postérieure, moins enthousiaste que celle des « *Pèlerins* » et des « *Ancêtres* ». Et d'autre part, combien de personnes, à l'heure actuelle, dans les églises les plus fréquentées, n'essayent-elles pas, pour échapper à un encombrement inévitable et se dégager de la foule, de gagner la porte quelques minutes avant que le service se termine formellement ?

En sortant de l'église, les « Agneaux du Seigneur » rentraient

(1) *Records and Files of the Quaterly Courts of Essex County*, I, pp. 48, 51, 101, 159.

(2) *Ibid*, p. 51.

(3) EARLE. *Op. cit.*, p. 69.

(4) *Massachusetts Archives*, 1675.

chez eux, soit directement, soit après avoir pris quelque nourriture non loin du *meeting-house*, et jouissaient d'un calme après-midi de méditation et de vie intérieure. Le Sabbat n'était pas seulement, dans la Nouvelle-Angleterre du XVII^e siècle, une journée d'apparente inactivité, où l'on ne rencontrait personne dans les rues. C'était, pour beaucoup, une sorte de fête du cœur et de l'âme, une occasion, après les rudes labeurs de la semaine, de cultiver la nature intérieure et spirituelle de l'homme. Ces joies intimes étaient plus fréquemment qu'on ne serait tenté de le croire, réelles et profondes. On a l'impression très nette, en lisant les chroniques et mémoires du temps, qu'il y avait chez les Puritains, en dépit des austères pratiques extérieures du Sabbat et des Sermons « *Hell and Damnation* » de certains prédicateurs, une proportion assez considérable de gens heureux, pour qui le Jour du Seigneur était une Fête, plus lourde de signification que nos médiocres dimanches du XX^e siècle, fertiles en « distractions » de tout ordre.

D'autres jours que le Sabbat étaient officiellement consacrés à la religion. Mais ce n'étaient pas les mêmes qu'en Angleterre et dans le reste des pays chrétiens. Les Fêtes et jeûnes de l'église anglicane avaient été laissés de côté.

Dès le début, Plymouth s'était refusée à célébrer la naissance du Christ. Son premier gouverneur, le chroniqueur Bradford, raconte, non sans humour, que de nouveaux arrivants, qui avaient été dispensés de travailler le jour de Noël, à cause d'une « objection de conscience », mais auxquels les mêmes scrupules n'avaient pas interdit de s'amuser, furent punis en conséquence.

Ce n'est qu'en 1681 que le Massachusetts abrogea la loi interdisant la célébration de Noël. Cette loi était issue d'un profond sentiment religieux. En Angleterre et ailleurs, les fêtes officielles étaient prétexte à des beuveries et scandales sans nom, qui, dans la conception puritaine, n'avaient rien d'agréable au Seigneur. C'est pour éviter de pareils excès que la célébration du « *Christmas* » avait été prohibée. Même après 1681, les Puritains de Nouvelle-Angleterre continuèrent à se défier de Noël. On en trouve un écho dans le *Journal* de Samuel Sewall pour l'année 1685. Voici ce qu'il note le jour de Noël : « Les voitures viennent en ville et les boutiques sont ouvertes comme d'ordinaire ; certains observent le jour de manière ou d'autre, mais sont vexés, je crois, que l'ensemble des gens le profanent ; et, Dieu merci, aucune autorité n'existe encore pour les forcer à l'observer » (1).

Mais les *New-Englanders* créèrent d'autres fêtes et journées

(1) SEWALL. *Diary*, 25 décembre 1685.

solennelles. Une journée de jeûne, chaque été, était fixée, aux fins d'implorer la bénédiction divine pour l'année suivante ; une journée d' « actions de grâces » (*Thanksgiving Day*), chaque automne, pour remercier le Seigneur des bienfaits accordés par lui au cours de l'année passée : « moisson abondante, vaisseaux arrivés en bonne condition avec personnes d'usage et qualité tout spéciaux » (1). Le *Thanksgiving Day*, célébré le dernier jeudi de novembre, s'est perpétué jusqu'à nos jours en Amérique : c'est une des fêtes originales de ce continent. D'autre part, des jours de jeûne exceptionnels furent décrétés, à plusieurs reprises, en présence de certaines calamités, pour apaiser le courroux divin. Ainsi, en 1656, un jour de jeûne fut décidé par la Cour Générale du Massachusetts « pour chercher le visage de Dieu en faveur de notre pays, devant l'abondance des erreurs, notamment celles des *Ranters* et *Quakers* » (2). Ces jours de fête ou de jeûne public devaient être observés aussi scrupuleusement que le Sabbat. Une loi de la colonie du Massachusetts rendait passible d'une amende de 5 shillings toute personne qui, sans excuse suffisante, n'assisterait pas, en ces occasions solennelles, aux exercices du culte. Les Archives de la Cour du comté de Suffolk nous ont conservé plusieurs cas où des sanctions furent prises contre des personnes ayant profané ces journées extraordinaires par quelque travail servile. A la session du 30 octobre 1677, Dorcas Youring, « convaincue par sa propre confession devant la cour, d'avoir repassé un vêtement un jour de jeûne public, le 5 juillet précédent », « est condamnée à payer dix shillings d'amende ». Edward Shippen, pour avoir fait ouvrir sa boutique par son domestique, le même jour, se vit infliger la même amende (3).

QUELQUES MOTS SUR L'ÉVANGÉLISATION DES INDIENS

Nous avons examiné uniquement jusqu'ici la vie religieuse des colons. Un mot doit être dit des efforts tentés par les Puritains pour élever à leur degré de sainteté les créatures « inférieures » qui peuplaient le pays avant leur arrivée. La conversion des Indiens au christianisme n'avait-elle pas été un des buts avoués de leur émigration ? Des années cependant s'écoulèrent avant

(1) *Massachusetts Records*, I, p. 190 (1^{er} octobre 1633).

(2) *Idem*, IV, vol. I, p. 270.

(3) *Records of Suffolk County Court* (épreuve), pp. 867, 868.

que les colons songeassent sérieusement à commencer un travail d'évangélisation. D'autres occupations plus urgentes assaillirent en effet les pionniers de la Nouvelle-Angleterre, et les détournèrent d'une tâche rendue très difficile par leur ignorance de la langue indigène.

Les Puritains n'oublièrent pourtant pas tout à fait les devoirs découlant de la conscience qu'ils avaient de leur supériorité morale. Quand les *sachems* indiens rendaient visite aux magistrats du Massachusetts, une conversation du genre de celle-ci s'engageait, à l'aide d'interprètes :

« — Etes-vous prêts à adorer l'unique et vrai Dieu. ? »

« — Nous désirons révéler le Dieu des Anglais... parce que nous voyons qu'il agit mieux envers eux que les autres dieux envers d'autres. »

« — Vous ne devez pas prêter de faux serments. »

« — Nous ne savons pas ce que c'est que de jurer. »

« — Vous ne devez pas accomplir de travaux non nécessaires le jour du Sabbat. »

« — Cela nous sera facile : nous n'avons jamais grand chose à faire, et pouvons bien en prendre à notre aise le jour du Sabbat. » (1)

En 1644, la Cour Générale ordonna aux cours de comté de veiller à ce que les Indiens résidant dans leurs districts fussent « civilisés » et « instruits dans la connaissance et le culte de Dieu ». Mais l'œuvre de conversion et d'évangélisation ne fut pas menée par les magistrats, ni même à quelques exceptions près, par les pasteurs, trop occupés par le salut des Blancs. Elle fut presque tout entière accomplie par un homme, John Eliot, ministre de Roxbury, près de Boston. C'était un pasteur de campagne, doux et simple, courageux et bon. Il apprit la langue des indigènes, et commença, au bout d'un certain temps, à prêcher aux indigènes de Nonantum, — en face de l'actuelle Watertown (1646). Il traduisit pour eux l'Ecriture, et fit imprimer à Cambridge, chez Stephen Daye, la première Bible indienne.

Quelque temps après le début de sa prédication aux Indiens, il reçut la visite d'un missionnaire français, le Père Jésuite Druillette, qui nous a laissé de l'activité d'Eliot un bref mais intéressant témoignage : « J'arrivay à Rosqbray [Roxbury] où le ministre nommé Maistre Heliot, qui enseignait quelques sauvages me reçut chez lui à cause que la nuict me surprenait, et me traita avec respect et affection. »

Les efforts d'Eliot furent récompensés par la réunion d'un groupe d'Indiens et la formation d'une église indigène à Natick, près de Boston.

(1) S.-E. MORISON. *Op. cit.*, p. 290.

A Martha's Vineyard, des efforts analogues furent poursuivis par le pasteur Mayhew.

Un résultat concret sanctionna bientôt cette œuvre de conversion. Harvard ouvrit ses portes à un jeune étudiant indien qui reçut le grade de bachelier ès arts en 1665.

Malheureusement, les travaux des missionnaires furent entravés par les guerres indiennes. Celle du Roi Philippe, particulièrement terrible, développa chez les colons les idées mentionnées plus haut sur les rapports des Indiens et du Démon. Les actes des premiers furent considérés de plus en plus comme inspirés par celui-ci. Le *sachem* ou « roi » Philippe fut maudit comme l'incarnation du Malin. Les flèches, les cris de guerre, les incantations magiques des Indiens, furent représentés comme des matériaux tirés de l'arsenal du Diable. Contre ses attaques, les laïques répondirent par une contre-offensive armée, le clergé par des prières qui ne contribuèrent pas moins, — dans l'esprit de ministres comme les Mathers, — à l'écrasement final des Peaux-Rouges.

LES CONTROVERSES DE DOCTRINE. ORTHODOXIE ET DISSIDENCE. L'INTOLÉRANCE

La ferveur profonde des Puritains, leurs efforts sincères pour réaliser le Royaume de Dieu sur la terre eurent une contre-partie, leur intolérance, qui s'accompagna de persécutions infligées aux dissidents. Il est de la plus haute importance, pour comprendre leur point de vue sur la dissidence et l'« hérésie », de définir auparavant ce qu'était à leurs yeux l'« orthodoxie ».

On a fréquemment identifié Puritanisme et Calvinisme, et prétendu que les Puritains furent intolérants parce que calvinistes. Il serait aisé de montrer que le Calvinisme du XVII^e siècle n'engendrait pas forcément l'intolérance religieuse partout où il trouvait des adeptes. Mais la démonstration serait insuffisante. Nous nous proposons d'aller plus loin. Certes, l'assimilation en question n'est pas entièrement dénuée de fondement, si l'on ne cherche à caractériser la religion des « *New-Englanders* » que d'une façon commode et générale. Mais dès qu'on pose le problème en des termes plus nuancés, on se trouve obligé de faire une distinction plus précise. Il importe donc de séparer le plus nettement

possible les idées de Calvinisme, — en entendant par là surtout le Calvinisme genevois —, et d'orthodoxie puritaine (1).

Dans l'ensemble, la Nouvelle-Angleterre du XVII^e siècle fut une collection de communautés protestantes, à *tendances* calvinistes, mais non intégralement et exclusivement calvinistes. Robinson, le chef spirituel des « *Pilgrim Fathers* », avait adhéré aux décrets anti-arminiens du Synode de Dort ; d'autres guides religieux des colons avaient été influencés par Calvin. Mais, si le calvinisme fut à la base de la religion des *New-Englanders*, celle-ci fut façonnée par l'expérience et les conditions extérieures. A l'écart des courants de pensée européens, dont elle se défiait un peu, la Nouvelle-Angleterre développa sur son sol un protestantisme original dans lequel l'*Institution Chrétienne* de Calvin ne fut jamais le livre sacré et unique.

John Robinson, dont l'influence devait marquer assez fortement le développement de la colonie de Plymouth, n'avait jamais été, de près ou de loin, un Calvin. Intelligent et humain, il avait, dans ses sermons, recommandé la bonté et la charité, la justice et la modération, et n'avait pas souvent prêché la prédestination et l'intransigeance divines. Ses sermons et ses « Essais » témoignent de la noblesse de son caractère, de l'élévation de ses sentiments, de la largeur de ses vues. Dans ses paroles d'adieu aux passagers du *Mayflower*, Robinson, s'élevant par avance contre une interprétation trop rigide de la Bible, s'était écrié que Dieu avait mis dans sa Parole plus de sens qu'on n'en avait encore découvert ; que « plus de lumière » jaillirait dans l'avenir des textes saints. Il avait mis en garde ses auditeurs contre l'orgueil et leur avait recommandé d'être prudents ; car, disait-il, « il n'est pas possible que le monde chrétien sorte si rapidement d'aussi profondes ténèbres antichrétiennes et que la pleine perfection du savoir jaillisse tout d'un coup » (2). Les Pèlerins de Plymouth n'oublièrent pas ces paroles et manifestèrent souvent une tolérance et une largeur de vues qui firent défaut aux Puritains extrêmes de Boston et à ceux du XVIII^e et XIX^e siècles.

Les fondateurs de la colonie de la Baie n'avaient pas eu de Robinson pour les guider et les inspirer. Ils n'apportèrent pourtant pas avec eux une théorie calviniste figée : ils désiraient essentiellement exalter la souveraineté de Dieu ; ils avaient le sentiment d'être un « troupeau d'Agneaux Elus », et s'en remettaient au Seigneur pour les détails proprement théologiques. John Winthrop, le *leader* des Puritains du Massachusetts, n'était pas le calviniste fanatique qu'on a parfois représenté. Dans une lettre

(1) Cf. GREGORY. *Puritanism*, pp. 381-385 (d'ailleurs très insuffisant).

(2) WINSLOW. *Hypocrisie unmasked*, dans *Collections of the Massachusetts Historical Society*, série 3, vol. IX. Cf. *Harvard Theological Review*, vol. XIII, n^o 3.

écrite à Yarmouth le 7 avril 1630 et adressée aux membres de l'église anglicane, il demande aux « frères de l'église d'Angleterre » leur affection et leurs prières ferventes : « Nous resterons éternellement », conclut-il, « vos amis et vos frères ». Cette « Humble Requête » ne doit pas être considérée seulement comme une manœuvre habile destinée à apaiser les craintes éventuelles de l'église anglicane ; c'était aussi un message de sympathie, d'une inspiration spirituelle très profonde, absolument dépourvu de fanatisme (1). Plus tard, pendant la traversée de l'*Arbella*, Winthrop prêcha un sermon compréhensif intitulé « un modèle de charité chrétienne » (*A Model of Christian Charity*) (2). John Cotton, non moins écouté que Winthrop par les premiers colons, était comme lui un homme consciencieux, non incapable, par moments, d'embrasser des vues théologiques assez larges.

Les colons du Massachusetts se préoccupèrent tout de suite de donner à leurs églises une organisation conforme à leurs idéaux. Mais ils ne fixèrent qu'assez tardivement leur orthodoxie doctrinale. Ce n'est qu'en 1641-42 que John Cotton élaborait, à la requête de la Cour Générale, un catéchisme intitulé le « Lait des nouveaux-nés » (*Milk of Babes*), qui devait rester en usage pendant près d'un siècle. Le « *Milk of Babes* » formulait les doctrines de la Trinité et de la Chute de l'homme. Il affirmait que « nous avons péché en Adam, et sommes tombés avec lui » ; que la « foi est une grâce de l'Esprit par laquelle je me lie moi-même et crois en Jésus-Christ pour la justice et le salut ». Avant la publication de ce livre, — et postérieurement —, les fidèles avaient été seuls juges des détails de l'orthodoxie. Pour être admis comme *church-member*, dans une congrégation, il fallait faire profession de ses expériences religieuses et de sa « connaissance des principes de religion ». L'église se réservait le droit d'admettre les nouveaux membres sur examen de leur orthodoxie.

En 1646-48, le synode de Cambridge, — important par ailleurs pour l'organisation du congrégationalisme en Nouvelle-Angleterre —, adopta pour la première fois, au nom des églises de Nouvelle-Angleterre, un ensemble de formules doctrinales. Dans la préface de la « *Platform of Church Government* », il émit la déclaration suivante : « Nous croyons et professons, sur la vérité de l'Evangile, la même doctrine que celle qui est généralement reçue en Europe dans toutes les églises chrétiennes réformées... nous ne désirons pas varier de la doctrine de foi et de vérité maintenue par les églises de notre pays d'origine ». Le synode déclara à l'unanimité « très simple, orthodoxe, et judicieuse en toutes

(1) Humble Request of the Governor and Company of Massachusetts (*New-England Society of New-York Publications*, New-York, 1912).

(2) MORISON. *Op. cit.*, pp. 72-73.

matières de foi » la Confession « publiée récemment par la Révérente Assemblée en Angleterre » (c'est-à-dire la Confession de Foi de Westminster) (1).

Mais c'est surtout en lisant les sermons et ouvrages des prédicateurs puritains qu'on se rend le mieux compte des vues théologiques de la Nouvelle-Angleterre du XVII^e siècle. C'est là qu'on saisit le mieux sa conception de l'orthodoxie et sa nuance particulière de calvinisme, adaptée aux besoins quotidiens de gens pieux et fervents qui étaient en même temps des fermiers et des pionniers.

Thomas Shepard, le premier pasteur de la première église de Cambridge, et l'un des guides les plus écoutés de la première génération de colons, disait volontiers que « le Décret de Dieu est Son dessein éternel et bien défini d'accomplir toute chose par Son puissant pouvoir, conformément à Son jugement. » Il n'en faisait pas moins, dans ses sermons, une place importante à la *liberté* humaine : « Dans la chute, l'homme » avait « abusé de sa liberté en cédant aux tentations auxquelles il aurait pu résister » (2). Il enseignait qu'il n'y avait pas de justification par les œuvres mais seulement par la foi ; mais que la foi est un acte du croyant et que le pécheur est libre de *rejeter* le Christ. Il s'efforçait visiblement de développer le plus possible, chez ses auditeurs, le sentiment de la liberté et de la responsabilité.

John Norton, d'Ipswich, le « persécuteur » des Quakers et l'auteur de « l'Évangéliste Orthodoxe » (*The Orthodox Evangelist*), enseignait que : « la Parole du retour de l'Enfant Prodigue dans la maison de son Père est proposée comme un exemple du pécheur ramené en Jésus-Christ. Le plus jeune fils était conscient d'être perdu avant d'être trouvé » (3). De même que Shepard et que la plupart des ministres de Nouvelle-Angleterre, Norton adhère, sur les points essentiels, au système de Jean Calvin. Mais il reste constamment sur ses gardes devant la tendance de ce système à nier la liberté humaine et la responsabilité individuelle, et fait grand cas du « libre amour de Dieu » et de l'Évangile.

On trouve également dans les nombreux ouvrages et sermons de Thomas Hooker, une théologie plus pratique que celle de Genève. Hooker est d'accord avec Calvin sur la toute-puissance divine, les décrets éternels de Dieu, la chute d'Adam et le péché originel, l'impuissance humaine et la grâce irrésistible. Mais il ébauche, entre les facultés naturelles et les facultés morales une distinction que reprendront et développeront plus tard des théologiens comme Edwards. Hooker enseigne que l'homme est libre

(1) WALKER. *Creeks and Platforme of Congregationalism*, pp. 194-196.

(2) Cf. *Works*, I, pp. 335-351.

(3) *Orthodox Evangelist*, p. 138.

et par suite entièrement responsable. Il insiste, comme Norton, sur l'importance de l'amour de Dieu, et la gratuité des offres de grâce divine : « L'offre de grâce de Dieu est libre », écrit-il dans sa « Vocation de l'Âme » (*The Soul's Vocation, or Effectuel Calling to Christ*) ; « les moyens de la grâce sont aussi libres ; la grâce doit être gratuite, parce qu'il n'y a rien dans l'homme pour l'acheter ; et parce qu'il ne faut rien faire pour la mériter. Les saints doivent donc exalter la miséricorde de Dieu. Les méchants qui ont besoin de cette miséricorde, doivent prendre courage et rechercher cette grâce, voyant qu'elle est gratuite. Ceux qui ploient sous le fardeau de leurs péchés doivent espérer la grâce en raison de sa gratuité. L'âme doit désirer recevoir Jésus et la grâce avant qu'elle ne les ait... » (1) « Quiconque en vérité veut avoir Jésus le recevra » (2). Dans un autre ouvrage intitulé : « Préparation des Incroyants au Christ » (*The Unbelievers Preparing for Christ*), Hooker écrit : « Tout homme est, dans son état naturel, attaché et fixé dans le péché et la corruption. Il est en servitude dans le péché. Mais Dieu attire les cœurs des pécheurs, d'abord en leur donnant la lumière ; puis en leur manifestant Sa merci..., par sa disposition à recevoir les pécheurs, par ses appels et invitations..., par sa patience à les attendre. Il les attire aussi par leurs propres consciences qui les avertissent de leur péché, et portent témoignage contre lui. Plus que tout, il les attire par son Esprit » (3). Hooker donnait ainsi à la religion un masque moins sévère, il humanisait Calvin.

Il résulte du rapide examen que nous venons de faire que les Puritains étaient bien des protestants, qui vivaient, a-t-on dit, « pour protester contre l'erreur et témoigner de la vérité ». Ils mettaient l'accent sur les mêmes doctrines essentielles que les calvinistes d'Europe, notamment sur celle de la justification par la foi. Mais leur « orthodoxie » n'était pas figée en des formules abstraites et leur religion, quoique stricte et élevée, n'était pas inaccessible.

La défense de l'orthodoxie puritaine comportait en premier lieu une *sélection* sévère des membres de l'église. Les conceptions théologiques des Puritains excluaient en principe de la Cité de Dieu tous ceux qui ne pouvaient faire profession d'avoir expérimenté dans leurs âmes l'œuvre de grâce. Toutefois, désireux d'inclure leurs enfants dans le *covenant* divin, ils les faisaient baptiser. Ils justifiaient cet acte en prétendant que leurs rejetons étaient déjà membres de l'église en raison du *covenant* auquel ils avaient

(1) *The Soul's Vocation*, p. 23.

(2) *Idem*, p. 54.

(3) *The Unbelievers Preparing for Christ*, p. 44.

adhéré eux-mêmes. Le baptême ne suffisait d'ailleurs pas pour donner tous les privilèges de la *membership* : on ne pouvait communier et voter aux *church-meetings* qu'après avoir professé son « union intime avec les doctrines de l'église », adhéré au *covenant* et prouvé, par des témoignages concluants, que l'Esprit avait fait son œuvre.

Même en annexant à l'église les enfants des « saints visibles », un grand nombre de gens restaient encore à l'extérieur. Il y avait tout d'abord ceux qui n'avaient jamais été admis, parce que la grâce ne s'était pas manifestée en eux. D'autre part, — surtout à partir de la deuxième et de la troisième générations —, beaucoup de *church-members* qui, bien que baptisés à leur naissance, n'avaient pas tenu les promesses qu'on attendait d'eux, n'étaient pas devenus des *church communicants*. Qu'allait-on faire de leurs enfants ? Le Massachusetts et le Connecticut débattirent la question plusieurs années durant. Un premier concile des Colonies Confédérées, réuni à Boston en 1657, sur convocation de la Cour Générale du Massachusetts, décida que tous les membres de l'église avaient le droit de faire baptiser leurs enfants, même si certains d'entre eux ne jouissaient pas du privilège de se présenter à la Table de Communion. La décision du concile fut rejetée par des hommes de haute valeur et de grande influence comme Chauncy, le président de Harvard College, et John Davenport, le fondateur du Connecticut. La Cour Générale du Massachusetts résolut finalement de réunir un Synode composé de tous les ministres et de représentants de toutes les églises de la colonie (1662). Le Synode, au bout de plusieurs semaines, sanctionna le *Covenant* « à mi-chemin » (*Half-way Covenant*). Les parents baptisés dans leur enfance, dont la vie n'avait pas été scandaleuse, et qui avaient reconnu solennellement le *Covenant* devant l'église, — par lequel ils se remettaient, eux et leurs enfants, au Seigneur, — pouvaient présenter leurs enfants au baptême. Le *Covenant* des parents avec l'église était « à mi-chemin » seulement, car ils n'étaient pas des « saints visibles », recréés et « rénovés » par l'Esprit Saint : ils se bornaient à croire intellectuellement en la Vérité, et à vivre moralement. Les enfants entraient dans l'église en raison de la foi de leurs grands-parents.

La décision du Synode fut extrêmement discutée. On publia toute une littérature « synodiste » et « anti-synodiste ». La majorité des ministres et de la population accepta le « *Half-way Covenant* », mais certains, parmi les plus éminents, s'y opposèrent farouchement, prétendant que cette innovation ouvrirait aux « indignes » les portes de l'église et menacerait l'œuvre de l'Esprit. Tandis que Wilson, Norton, les Mather, s'en faisaient les défenseurs, Davenport, non moins écouté qu'eux, était appelé au pastorat

de la Première Eglise de Boston, en raison de sa position résolument hostile au *Covenant*. Un petit nombre d'églises n'acceptèrent jamais les décisions du Synode, si puissante était dans la colonie l'opinion qu'il fallait limiter le nombre des membres de l'église aux seuls « saints visibles » adultes (1). Cette exclusion laissait en dehors de l'église, vers 1641, les trois-quarts (2), vers 1670 les quatre-cinquièmes environ de la population (3). Mais beaucoup de gens éclairés étaient d'avis que c'était un moyen efficace — le seul en fait —, pour préserver l'orthodoxie puritaine.

La défense de l'orthodoxie comportait également l'élimination de l'hérésie, fût-ce par la persécution. Ce n'est pas un des traits les moins étonnants, au premier abord, de l'histoire de la Nouvelle-Angleterre. Les Puritains avaient quitté leur ancienne patrie pour fuir la persécution. Une fois maîtres de leur destinée, en vertu de leur précieuse Charte de 1629, ils se firent persécuteurs à leur tour et se donnèrent une organisation fondée sur le principe de l'intolérance. Les premiers colons de Plymouth, les *Pilgrim Fathers*, avaient pourtant profité pendant quelques années, de la tolérance des protestants hollandais. Mais la Nouvelle-Angleterre ne se sentait aucun goût pour imiter la Hollande. L'intolérance était inévitable, du fait même de l'esprit qui avait présidé à la fondation des établissements puritains, en raison de la profondeur du sentiment religieux des *New-Englanders*, et enfin par suite des conditions générales de l'époque. Les Puritains anglais étaient venus en Amérique, non « en apôtres de la liberté de conscience », comme le disent encore certains historiens (4), mais pour protéger leur descendance de l'hérésie. Les *Pèlerins* du *Mayflower* avaient été moralement poussés à quitter la Hollande, par l'influence corrompante et le niveau moral relativement peu élevé de ceux qui les avaient accueillis. Ils avaient, à Leyde, vécu dans la terreur que leur postérité « ne devînt hollandaise au bout de quelques générations, et ne perdît son langage et jusqu'au nom d'Anglais. » « Nous sommes venus ici », écrit Cotton Mather, « parce que nous voulions voir notre postérité établie sous les pures et pleines dispensations de l'Evangile, défendue par des gouvernants qui fussent issus de nous-mêmes » (5). Les Puritains avaient choisi un endroit vierge, pour éviter toute contamination des « forces de l'Antéchrist ». Si le fléau de l'hérésie, — venu de l'extérieur ou

(1) COTTON MATHER. *Magnalia*, II, pp. 259-266.

(2) LECHFORD. *Plain dealing*, p. 59.

(3) PALFREY. *New England*, III, p. 41, II, p. 8. On trouvera une vivante et intéressante discussion de ces chiffres dans Morison, *op. cit.*, pp. 339-346.

(4) Cf. MOLLON. *Les Collèges et les progrès du libéralisme en Nouvelle-Angleterre*. Introduction, p. V. M. Mollon montre d'ailleurs fort bien par la suite l'inexactitude de cette assertion.

(5) *Magnalia Christi Americana*, I, p. 219.

né sur leur sol, — arrivait à se propager, c'était fait du « Royaume de Dieu » : leur migration eût été inutile, puisqu'ils se seraient retrouvés dans des conditions identiques à celles qu'ils avaient quittées en Angleterre ou en Hollande.

Le point de vue des colons est assez nettement indiqué par Nathaniel Ward, le juriste puritain, dans son « Simple Savetier d'Aggawam » (*The Simple Cobbler of Aggawam in America*, etc...) : « En ce qui concerne les tolérances, je puis affirmer ceci : celui qui consent à tolérer une religion ou une voie divergente de religion en dehors de la sienne, à moins que ce ne soit dans des matières indifférentes, ou bien doute de celle-ci ou bien n'est pas sincère... Toute tolérance de religions ou d'opinions fausses contient autant d'erreurs et de péchés en elle que toutes les fausses religions et opinions qu'elle tolère » (1).

La persécution n'était pourtant pas, à tout le moins aux yeux des meilleurs Puritains, une chose agréable. Ils y répugnaient considérablement et n'y recoururent en général qu'après avoir épuisé les moyens de conciliation : « Il n'est pas légitime », disait John Cotton, « de persécuter quiconque pour motif de conscience, sinon après information... et avertissement, une ou deux fois... » Si l'hérétique persistait dans son erreur, il devait néanmoins être puni, « persécuté non pour motif de conscience, mais pour péché contre sa propre conscience. » « Dans les choses de moindre importance, sur des points de doctrine ou de culte, » la tolérance pouvait être envisagée si l'hérétique professait son opinion « dans un esprit de douceur et d'amour chrétien (quoiqu'avec zèle et constance)... jusqu'à ce que Dieu voulût bien lui manifester Sa vérité. » Mais si un homme professait une erreur « avec un esprit turbulent et arrogant, au point de troubler la paix civile, on pouvait à bon droit, le punir en proportion et qualité du trouble causé » (2).

Ainsi l'unité devait être maintenue à tout prix, l'orthodoxie, renforcée par la loi, l'hérésie, combattue. L'orthodoxie, s'était cette nuance spéciale de calvinisme congrégationaliste que nous avons définie ; l'hérésie, c'était les « sectaires » que Johnson énumère tout au long dans un de ses chapitres : « Gortonistes... Papistes... Familistes... *Seekers* [Chercheurs]... Antinomiens... Anabaptistes... Prélature » (3). Encore Johnson ne connaissait-il pas les Quakers, dont l'arrivée en Nouvelle-Angleterre est postérieure à ses écrits.

La lutte pour l'uniformité fut menée de concert par les magistrats et les pasteurs... « La charge et le devoir du magistrat »,

(1) *The Simple Cobbler of Aggawam in America willing to help mend his Native Country*, by Theodore de La Guard (pseudonyme de Nathaniel Ward (London, 1647), pp. 8, 9.

(2) *Publications of the Narragansett Club*, séries I, vol. III, pp. 42-43.

(3) *Wonder Working Providence* (ed. 1910), p. 31.

disait Ames, « requièrent qu'il réprime les méchants qui troublent l'église, fût-ce avec l'épée ou avec l'aide d'un pouvoir public et externe, s'il est besoin » (1). L'affaire était en effet autant politique que religieuse, car toute atteinte à l'unité de foi risquait de saper l'ordre établi et la sécurité. Les Antimoniens, par exemple, étaient, aux yeux du ministre orthodoxe, aussi dangereux que les Français ou les Indiens. C'est ce qui fait dire à Thomas Shepard, dans son *Autobiographie*, que le Seigneur, dans son infinie Providence, « délivra le pays de la guerre avec les Indiens et des Familistes » (c'est-à-dire les Antinomiens) (2). A ses yeux, les deux périls étaient également graves.

Une première affaire se produisit dans les toutes premières années de la colonisation : deux des premiers émigrants furent bannis de Salem en raison de leurs sympathies anglicanes. Par la suite, les épisodes les plus marquants furent l'expulsion de Roger Williams, la querelle des Antinomiens, la persécution des Anabaptistes et l'« invasion » des Quakers. Il est intéressant d'examiner brièvement les principaux conflits religieux : d'une part, ils illustrent à merveille l'intolérance des colons ; d'autre part, on peut dire qu'ils influèrent, par leurs réactions, sur toute l'histoire politique et religieuse de la Nouvelle-Angleterre.

Roger Williams, puritain cultivé, humain et tolérant, pasteur écouté de Plymouth et de Salem, était l'auteur d'au moins deux hérésies fort graves : l'une politique, d'après laquelle les droits des Indiens sur le sol de la Nouvelle-Angleterre étaient les seuls originaux ; l'autre religieuse, qui déniait aux magistrats civils des pouvoirs ecclésiastiques. De grands efforts furent tentés par Cotton et Hooker pour convaincre Williams de son erreur et l'amener à retirer ses accusations contre les églises et ministres de la colonie. Il refusa de se rétracter. La Cour Générale, après de longs détails, décida que ses opinions étaient de nature à saper l'autorité des magistrats et des églises et le bannit de la juridiction. Les conséquences de cet exil furent considérables. Williams se convertit au baptême, et surtout, alla fonder dans le Rhode-Island le premier asile de liberté religieuse en Nouvelle-Angleterre.

La querelle « antinomienne », moins importante par ses effets lointains, ébranla davantage la colonie lorsqu'elle se produisit. Nous avons déjà mentionné le mouvement créé par Mrs. Hutchinson. Celle-ci, admiratrice de John Cotton, le couvrait de fleurs en répétant ses sermons, mais entraînée par sa propre éloquence, ajoutait à son texte et dépassait la pensée de Son maître. Elle en vint à critiquer, de la façon la plus dangereuse, la doctrine gouvernementale officielle qui, selon elle, établissait entre les fidèles

(1) AMES. *Conscience*, IV p. 12.

(2) *Publications of the Colonial Society of Massachusetts*, XXVII, p. 389.

et le Seigneur des relations d'homme déchu à Dieu justicier. La « Jézabel » américaine prêcha bientôt une sorte de « lumière intérieure », — voisine de celle des Quakers —, qui suffisait à justifier l'homme devant Dieu. Récusant la « lettre » de la « Loi » pour son esprit (1), elle opposait au « pacte des œuvres » (*Covenant of Works*) une religion fondée sur l'expérience directe de la grâce divine et de l'amour rédempteur (*Covenant of Grace*). Le passage suivant de Johnson nous donne un témoignage éloquent et pittoresque de la popularité qu'eut, pendant un certain temps, la prédication de Mrs. Hutchinson : « Venez avec moi », dit à Johnson un de ses prosélytes, « je vais vous conduire à une femme qui prêche mieux l'Evangile que n'importe lequel de vos frocs noirs qui sont passés par la *ninneversity* [université], une femme d'un autre genre d'esprit, qui a eu une foule de révélations des choses à venir ; et pour ma part, dit-il, j'aime mieux entendre une telle personne qui parle sous la seule impulsion de l'Esprit, sans aucune étude du tout, que n'importe lequel de vos savants clercs, bien qu'ils soient peut-être plus remplis d'Ecriture » (2).

Les Puritains, à la différence des Quakers, n'étaient pas habitués à voir les femmes prendre une part aussi directe, aussi manifeste, aussi éloquente, à la vie religieuse. De plus, Anne Hutchinson, se vantant de ses rapports personnels avec Dieu et prophétisant inconsidérément, les choquait vivement. Dieu pouvait parler directement au cœur, mais non à l'esprit. La révélation était close avec le dernier chapitre de l'Apocalypse. Enfin, les *meetings* de Mrs. Hutchinson étaient chose anarchique. Ils menaçaient de détruire l'autorité du clergé régulier et des magistrats, ils encourageaient le fanatisme aveugle de l'ignorance et du mysticisme.

Cependant, à Boston, le jeune gouverneur Henry Vane, Cotton lui-même pendant quelque temps, écoutaient Mrs. Hutchinson sans défaveur. Le clergé orthodoxe n'eut pas tout de suite cause gagnée. Ce n'est qu'après que la majorité des ministres et des magistrats eurent pris conscience du danger que, malgré les efforts indirects de Vane pour la sauver, Mrs. Hutchinson fut condamnée. Elle et son beau-frère, John Wheelwright, furent excommuniés et bannis. Vane quitta la colonie peu de temps après, dégoûté du Massachusetts et de l'intolérance qui y régnait. Il devait finir ses jours en Angleterre, en 1662, exécuté sur l'ordre de Charles II, après avoir joué un rôle de premier plan dans la lutte pour le Protestantisme.

La querelle antinomienne, tout en provoquant de graves remous dans la colonie, avait donné aux colons du Massachusetts

(1) D'où le nom d'« Antinomiens » (αντι, νόμος) appliqué à ses disciples.

(2) *Wonder-Working Providence* (ed. 1910), p. 127.

l'occasion de préciser l'orthodoxie puritaine. Le premier Synode religieux qui se réunit en Nouvelle-Angleterre fut convoqué par la Cour Générale du Massachusetts à la suite de l'ébranlement produit par les doctrines de Mrs. Hutchinson. Après une session de vingt-quatre jours, il condamna plus de quatre-vingts opinions erronées de tendance « antinomienne » et familiste (1).

Les Baptistes ou « Anabaptistes » (2) furent les victimes suivantes de l'intolérance puritaine. Roger Williams, fondateur de la première église baptiste d'Amérique, avait été déjà expulsé par les autorités du Massachusetts, mais non pour ce « crime ». Le 23 novembre 1644, une loi rendit ces « incendiaires des républiques » passibles du bannissement (3). Les premiers baptistes frappés par la loi furent un certain John Clarke, pasteur de l'église baptiste de Newport, dans le Rhode-Island, et deux de ses amis, Crandall et Holmes. Ils étaient venus visiter des amis à Lynn, près de Boston, et furent arrêtés alors qu'ils célébraient entre eux un service baptiste. Eménés à Boston et emprisonnés, ils furent condamnés à des amendes de 5 à 20 livres. L'un d'eux refusa de payer et fut, pour ce fait, fouetté.

Les « Anabaptistes » avaient très mauvaise presse dans la colonie : leurs « prédécesseurs » de Munster, en Allemagne, avaient en effet laissé une réputation détestable d'anarchie, d'immoralité, et d'orgies. La consternation fut par suite générale, lorsqu'on apprit qu'après de longues méditations, le premier président du Collège Harvard, Henry Dunster, était arrivé à des conclusions « antipaedobaptistes », c'est-à-dire opposées à l'administration du baptême aux enfants nouveau-nés. « La sensation créée dans la colonie » fut comparable « à celle qui soulèverait le pays aujourd'hui si un président de collège annonçait son adhésion au communisme. Car les Baptistes étaient considérés à cette époque de la même façon, ou à peu près, que les bolcheviks de notre temps » (4). Dunster était d'autant plus dangereux qu'il n'hésita pas à répandre sa conviction une fois qu'elle fut ancrée en lui. Le Révérend Jonathan Mitchell, ami de Shepard et de Cotton Mather, s'employa à dénoncer son influence pernicieuse, et à le faire chasser du Collège en octobre 1654 (5). On ne l'inquiéta d'ailleurs pas davantage. Il fallut cependant le remplacer : on ne put trouver mieux que le Révérend Charles Chauny, un homme d'une haute valeur intellectuelle, dont les idées n'étaient,

(1) Cf. WINTHROP, I, pp. 284-288 ; COTTON MATHER, *Magnalia*, II, pp. 508-515 ; FELT, *Ecclesiastical History*, pp. 313-319 ; WALKER, *Creeds and Platforms of Congregationalism*, pp. 133, 135.

(2) Les ministres et magistrats du Massachusetts qualifient sans distinction les Baptistes, outre ce nom, d'« Anabaptistes » ou d'« Antipaedobaptistes ».

(3) HAZARD'S. *State Papers*, I, p. 538.

(4) MORISON. *Op. cit.*, p. 214.

(5) Cf. *Magnalia* (ed. 1820), IV, 10, p. 79.

en fait, guère plus orthodoxes que celles de Dunster. La Cour dut spécifier, en lui offrant la présidence, qu'elle désirait qu'ils s'abstînt de répandre, soit par ses paroles, soit par ses écrits, aucune doctrine en faveur du baptême par immersion, de la célébration de la communion après midi, ou de toute autre opinion contraire aux doctrines reçues (1).

En 1665, une église baptiste fut organisée dans un faubourg de Boston, à Charlestown : de ce *meeting* devait sortir la Première Eglise Baptiste de Boston. Lorsque les autorités découvrirent son existence, elles ôtèrent leurs droits civiques à cinq de ses membres, en jetèrent deux en prison et en condamnèrent trois au bannissement. Mais ce fut l'avant dernier acte de la persécution. En 1679, un *meeting-house* baptiste fut érigé à Boston. Les magistrats firent clouer les portes de l'édifice. Cette brimade ne retarda guère l'expansion du « troupeau » baptiste et contribua plutôt à l'accroître. Dans l'ensemble, la persécution n'avait pas été bien dure, et les Baptistes, relativement peu nombreux, avaient causé peu de trouble aux autorités.

L'« invasion » quaker fut beaucoup plus dangereuse. Les Quakers étaient des Puritains. De même que les gens de Nouvelle-Angleterre, ils avaient la passion de la justice, des qualités morales très élevées, la haine de la tyrannie et du sacerdotalisme. Mais une collision était inévitable entre ces deux produits d'un mouvement commun. Les Puritains, nous l'avons vu, croyaient que la Révélation était terminée, et que seuls des spécialistes en théologie, du sexe masculin, pouvaient être ministres. Les Quakers voyaient dans la Révélation une chose continue, et pour eux, le véritable ministre était le *prophète*, porteur du message divin, qu'il se manifestât sous les traits d'un savetier ou d'un homme d'État, d'une femme, d'un esclave ou d'un enfant. Non seulement Quakers et Puritains ne pouvaient se comprendre, mais ils devaient se combattre, et avec violence, car pour les uns comme pour les autres, des intérêts supérieurs étaient en jeu, et l'époque n'hésitait pas outre mesure, sur le choix des moyens, même dans les querelles à base théologique.

Les ministres puritains, spécialistes rétribués, étaient odieux aux Quakers, qui les qualifiaient de « prêtres », « prêtres noirs », « mauvais prêtres », « stupides prêtres », « prêtres *tories* », « prêtres stipendiés », « prêtres sauvages », « notoires voleurs et cambrioleurs » etc... Cette quotidienne stigmatisation de la « prêtrise de Baal » ne pouvait qu'exciter l'animosité du clergé puritain.

De même les actes étranges et les provocations auxquelles se livraient certains illuminés, à l'intérieur et à l'extérieur de la

(1) *Massachusetts Colony Records*, IV, vol. I, p. 205.

secte quaker. Sewall raconte dans son *Journal*, à la date du 8 juillet 1677, qu'alors qu'il assistait au service dans le « nouveau *meeting-house* » (le troisième ou celui du Sud)... au moment du sermon arriva une femme quaker... échevelée... la figure barbouillée d'encre, conduite par deux autres Quakers et deux autres suivirent. Cela occasionna le plus grand et le plus étonnant désordre que j'aie jamais vu » (1). Des actes de ce genre, qui, pour les Quakers, étaient des « témoignages » contre des « maisons à clocher » (c'est-à-dire les églises) étaient considérés par les Puritains comme une atteinte intolérable à la sainteté du Sabbat. D'autre part, les « prédicatrices femelles », sincères et monstreuses, comme Mary Dyer, qui monta deux fois sur le gibet de Boston, — la seconde pour être réellement pendue —, et Lydia Wardwell, qui se présenta nue dans une église pour témoigner de la nudité des sermons puritains, apparaissaient au public comme des phénomènes dangereux et répugnants de folie furieuse, d'indécence et d'immoralité.

Les Puritains se « défendirent » donc au début avec une modération relative. Ils proclamaient leur droit de n'admettre sur leur territoire que qui bon leur semblerait et de refouler leurs ennemis au delà de leurs frontières. Mais les Quakers ne pouvaient accepter cette théorie : quatre d'entre eux furent pendus à Boston après toute une série de lois, de sévérité graduée, toutes successivement violées par des enthousiastes avides de martyre. La peine capitale ne fut plus infligée après 1661, mais la persécution continua avec plus ou moins d'intensité, dans toutes les parties de la Nouvelle-Angleterre, à l'exception du Rhode-Island. La persécution ne fit d'ailleurs que redoubler leur ardeur et, loin de diminuer leur force, accrut leur nombre et leur influence. Au début du XVIII^e siècle, les Quakers étaient devenus une des sectes les plus importantes de la Nouvelle-Angleterre, et ils continuèrent à croître en nombre jusqu'à la période révolutionnaire (2).

Aux membres des sectes persécutées et aux « indésirables » expulsés, il convient peut-être d'ajouter d'autres victimes individuelles de l'intolérance puritaine. Les divergences, contenues par l'uniformité, faisaient parfois explosion. On cite souvent le cas de cet homme de Weymouth qui, inassouvi par la doctrine officielle et rendu fou par une recherche prolongée de la vérité, saute de son lit, en février 1636, criant : « Est-ce toi, Jésus ? », sort de chez lui en chemise, par la fenêtre, marche pieds nus dans

(1) *Diary* (ed. Mark Van Doren, 1927), p. 17.

(2) Ce n'est que par la suite qu'ils diminuèrent graduellement d'importance, au point de ne plus constituer aujourd'hui, dans les six états de Nouvelle-Angleterre, qu'un petit groupe de quatre milliers de membres environ.

la neige et va tomber mort à sept milles de là (1). Il est possible que quelques autres cas de ce genre se soient produits ; que des âmes faibles, incapables de vivre au niveau de l'orthodoxe officielle et de la rejeter ouvertement, aient fini par succomber ainsi, après de terribles crises. Mais ce sont là, comme les autres exemples de folie ou de suicide cités plus haut, cas pathologiques et exceptionnels.

Dans l'ensemble, si l'on met à part le Rhode-Island, « *Gerizzim* de la Nouvelle-Angleterre », selon le mot de Cotton Mather (2), la Nouvelle-Angleterre réussit à maintenir, au cours du XVII^e siècle, une remarquable unité religieuse. Le nombre des Baptistes resta faible. Les Quakers prospérèrent surtout sur les frontières et à l'intérieur du Rhode-Island. Jusqu'à la fin du siècle, aucune église catholique ou épiscopale n'exista dans toute la région (3). Si les Puritains furent vaincus par les Quakers sur la question de principe et obligés finalement, — sous la pression de la Couronne anglaise et surtout devant la réprobation de l'opinion populaire dans le pays —, de les tolérer, ils restèrent, dans les faits, provisoirement vainqueurs.

A quel prix remportèrent-ils cette victoire ? Elle ne leur coûta rien de moins que leur réputation et leur type de gouvernement. Les Quakers avaient des amis haut placés en Angleterre, de redoutables pamphlétaires, d'excellents statisticiens. Le bilan des persécutions fut exploité par tous les ennemis des Puritains. Le Roi d'Angleterre ne fut pas fâché de pouvoir qualifier de « persécuteurs » des gens qui avaient fui la métropole parce qu'ils s'y disaient persécutés. La Charte, l'autonomie, et la théocratie du Massachusetts finirent par sombrer dans l'affaire.

Le bilan de la persécution quaker est, à première vue, assez imposant : 170 cas de bannissements, amendes, tortures, et surtout les quatre exécutions du *Common* de Boston (4). Mais, pour comprendre l'injustifiable politique de ces hommes du XVII^e siècle, il n'est pas sans intérêt de se référer aux conditions religieuses contemporaines, aussi bien en Amérique qu'en Angleterre et dans le reste de l'Europe. Les Quakers ne furent pas seulement persécutés en Nouvelle-Angleterre. La Virginie, la Nouvelle-Hollande, votèrent, — s'ils ne l'appliquèrent que partiellement —, une législation extrêmement sévère contre eux. En Angleterre, Ecosse et Irlande, s'il n'y eut pas d'exécution capitale, plus de

(1) WINTHROP, I, p. 255.

(2) *Magnalia* (ed. 1853), II, p. 521. Le *Gerizzim* est une « montagne de bénédiction ».

(3) Une congrégation épiscopaliennne se forma à Boston en 1686, mais aucune église proprement dite n'exista avant le XVIII^e siècle.

(4) BESSE. *Sufferings of the Quakers*, I, xxx, et II, pp. 624-626 (170 cas, 4 pendaisons, 22 bannissements sous peine de mort, 25 bannissements sous peine d'autres châtiments)

treize mille individus eurent à souffrir du fait de leur adhésion au Quakerisme. Numériquement parlant, les Quakers ont donc moins souffert en Nouvelle-Angleterre que dans la métropole. Proportionnellement à l'ensemble de la population, il n'y a pas de différence sensible. Si l'on passe à l'Europe considérée dans son ensemble, on constate que plusieurs dizaines de milliers d'individus au moins furent persécutés au cours du XVII^e siècle pour leur religion. Vers l'époque où les Quakers commencent à voir la persécution se relâcher en Amérique, les Protestants français sont dépouillés, bannis, traqués, et parfois exécutés sans autre forme de jugement. Plus tard, dans un Etat catholique, des catholiques, les Jansénistes, seront emprisonnés à la Bastille pour des différences doctrinales encore plus faibles.

On a surtout fait grief aux Puritains de Nouvelle-Angleterre, — outre leurs mesures contre les Quakers —, du procès de sorcellerie de 1692. Du point de vue humain, les dix-neuf supplices de Salem sont injustifiables. Mais il convient de noter qu'à la même époque on brûlait encore des sorcières dans la catholique France comme dans la protestante Angleterre. Les procès de sorcellerie qui causèrent en Nouvelle-Angleterre, au cours du XVII^e siècle, la mort de 34 personnes (1) furent même moins nombreux qu'en Angleterre : abrogée sous Marie Tudor, la loi contre les sorcières rédigée sous Henry VIII fut remise en vigueur par Elizabeth, puis aggravée par Jacques I^{er}. Ils durèrent également plus longtemps. Les persécutions, terminées en Nouvelle-Angleterre en 1692, se poursuivirent au XVIII^e siècle en Angleterre et sur le Continent : dans la première, une sorcière fut condamnée à mort en 1712, et trois autres cas se présentèrent devant un jury en 1717 ; ce n'est qu'en 1736 que la législation contre la sorcellerie fut abrogée ; des exécutions pour crime de sorcellerie eurent lieu, d'autre part, en Europe, après le procès de Salem (2).

(1) Cf. W.-F. POOLE. Dans Winsor's *Memorial History of Boston*, II, p. 133.

(2) Cf. CAMPBELL. *The Puritan in England, Holland and America*, vol. II, p. 144, et surtout l'ouvrage remarquable, extrêmement documenté et intéressant de G.-L. KITTREDGE, *Witchcraft in Old and New England* (Cambridge, Massachusetts, 1929). Mr. KITTREDGE résume, pp. 372-373, en vingt et un points, les conclusions auxquelles il est arrivé.

LA VIE RELIGIEUSE EN NOUVELLE-ANGLETERRE A LA FIN DU XVII^e SIÈCLE. CONCLUSION

Le type de religion pratiquée en Nouvelle-Angleterre par la première génération de colons se perpétua, comme nous l'avons indiqué au début de cette étude, pendant tout le XVII^e siècle et au delà, en gardant un certain nombre de traits essentiels. Cependant, des transformations notables nuancèrent le dernier quart et surtout, les dernières années du siècle. Le « déclin du Puritanisme » se caractérisa principalement par trois faits : la chute de la « théocratie », l'affaiblissement du sentiment religieux et de la moralité dans la masse des colons, l'invasion des doctrines « arminiennes » dans le clergé et la décadence du « Haut Calvinisme ».

L'abandon du système théocratique de gouvernement commença dans le Massachusetts aux environs de 1686. Les lois de la « *Bay Colony* » avaient limité le suffrage électoral aux « *church-members* ». La Charte de la *Province* de Massachusetts, accordée par Guillaume et Mary en 1691, étendit le droit de vote à tous les « *freeholders* » mâles possédant des propriétés d'un revenu égal ou supérieur à deux livres par an. La théocratie n'était pourtant pas terminée : elle se défendit même avec la dernière énergie, et non sans résultats. En 1692, le clergé avait une emprise plus forte que jamais sur l'état : les procès de sorcellerie de Salem nous en donnent un éclatant témoignage. L'affaire, il est vrai, acheva de discréditer le système. Mais d'autres portions de la Nouvelle-Angleterre réagirent différemment à l'offensive des ministres : le mouvement, malheureux dans la colonie de la Baie, — où lui survécurent les lamentations de Cotton Mather —, réussit pour un temps dans le Connecticut.

Il est aisé de montrer, en second lieu, que, vers la fin du XVII^e siècle, le Puritanisme rigide de la première génération, décline dans la masse du peuple. « Peu de temps après 1660 », écrit Thomas Prince, « un déclin commença à se manifester : il s'accrut en 1670, et devint alors très visible et menaçant ; les gens pieux commencèrent à s'en plaindre et à se lamenter amèrement. Il empira cependant encore jusqu'en 1680. Peu de personnes de la première génération survivaient alors » (1). On trouve de même, dans les sermons d'élection de Stoughton (1668), de Thomas Walrey (1669),

(1) *Christian History of New-England*, I, p 94

de Samuel Danforth (1670), un écho des préoccupations des ministres puritains et de leur inquiétude en face de la décadence des mœurs et de la religion populaires à ce moment. Quelques années plus tard (1679) un Synode Réformateur se réunit à Boston. Ses déclarations, conservées dans les *Magnalia* de Cotton Mather, éclairent la condition religieuse du Massachusetts au lendemain de la terrible guerre indienne du roi Philippe. « Il y a eu », disent-elles, « un grand et visible déclin du pouvoir de la Divinité chez de nombreux Professeurs de ses Eglises ; la communion avec Dieu... est très négligée... La nouvelle génération est oublieuse des devoirs auxquels le baptême l'engage... La profanité abonde... On viole beaucoup le Sabbat... Voyager le Jour du Seigneur est maintenant chose commune... Le culte familial est très négligé... On ne lit pas quotidiennement l'Ecriture... Les Indiens ont été débauchés... Les « *church-members* » fréquentent les « *Public-houses* » et y perdent leur précieux temps au grand dam de l'Evangile... On subordonne la religion aux intérêts profanes... » (1) Un assez grand nombre d'autres documents contemporains nous ont conservé des témoignages concordants (2). Cette décadence est d'ailleurs, après tout, très compréhensible : les enfants et petits-enfants des émigrants n'avaient pas connu la persécution comme les « fondateurs » : l'ardeur de leurs convictions s'en ressentait. Ils n'avaient pas non plus, malgré les efforts des premiers colons pour créer un enseignement digne de ce nom, la même instruction ; les ministres nés dans la colonie avaient reçu une éducation morale et religieuse moins soignée. D'autre part, les Puritains n'avaient pas été seuls à faire souche. Les descendants des domestiques, des « *indented servants* », — auxquels on n'avait pas demandé leurs opinions religieuses avant de les faire venir —, ceux des quelques aventuriers qui s'étaient glissés dans la colonie, n'étaient pas non plus d'un type très élevé de religion ou de moralité. Enfin, les difficultés matérielles, l'agitation politique, les guerres, ne créaient pas une atmosphère bien propice à la vie religieuse.

Cependant, malgré tous ces facteurs, la décadence était loin d'être définitive. Le Puritanisme se ressaisit victorieusement à plusieurs reprises. Le Synode de 1678, désireux d'arrêter la marche descendante signalée plus haut, prit de sérieuses mesures à cet effet. Il adressa un émouvant appel à tous ceux qui étaient restés purs, leur demandant leur aide. Les magistrats, le clergé,

(1) *Magnalia* (ed. 1820) II, p. 273. Cf. WALKER, *Creeks and Platforms*, pp. 426-436.

(2) Voir notamment la déclaration commune faite en 1701 par John HIGGINSON et William HUBBARD, *A Testimony to the Order of the Gospel, in the Churches of New England*. HIGGINSON et HUBBARD étaient deux pionniers du Massachusetts qui avaient résidé dans la colonie, l'un plus de 70 ans, l'autre plus de 60.

les « *church-members* » pourvus de situations officielles ou influentes, furent priés de se mettre à la tête d'une campagne de réforme et de prêcher d'exemple. Cet appel fut entendu. La Cour Générale prêta son appui au Synode, et les lois contre l'intempérance et la profanation du Sabbat furent appliquées strictement. Les églises se mirent à la tâche avec ardeur. Dans plusieurs endroits, on renouvela solennellement le *Covenant*. Les ministres multiplièrent leurs sermons, prêchant non seulement le dimanche, mais aussi les jours de semaine. « Plusieurs milliers de personnes témoignent », écrit Cotton Mather, « qu'elles ne virent jamais la présence spéciale de Dieu plus remarquablement découverte que dans les solennités de cette occasion » (1). Le même Synode, réuni deux ans plus tard, en 1680, compléta son œuvre par l'adoption d'un nouveau statut doctrinal. Cette confession de foi fut, à quelques amendements près, la confession congrégationaliste anglaise de 1658, connue sous le nom de « *Savoy Confession* ». Elle devait rester pendant plus de deux cents ans, le statut doctrinal de toutes les églises congrégationalistes d'Amérique (2).

En même temps que la ferveur religieuse connaissait des crises, et paraissait diminuer d'intensité, la théologie se relâchait de sa rigueur primitive et quittait résolument les voies du « Haut Calvinisme », — qui, d'ailleurs, nous l'avons vu, n'avait jamais été prêché exclusivement et intégralement par des ministres comme Shepard, Norton et Hooker —. On maintenait le principe protestant essentiel de l'impuissance et de la passivité de l'homme dans le processus de la grâce. Mais on mettait de plus en plus l'accent sur les choses qu'il pouvait faire pour se placer dans la position la plus avantageuse possible en vue de l'accomplissement de cette œuvre de grâce qu'il était incapable d'effectuer lui-même. Aucun individu ne pouvait, par ses propres et seuls moyens, devenir chrétien. Mais il y avait des actes qu'il pouvait accomplir, qui rendaient plus vraisemblable, moins incertaine, plus irrésistible, sa conversion. Il pouvait prier, aller à l'église régulièrement, catéchiser ses enfants. Il pouvait même communier, selon certains ministres, avant d'avoir pris conscience de sa régénération. Le principe des « saints visibles », seuls et uniques « *communiantes* » (*church-communicants*), n'était plus considéré comme une vérité intangible. L'église de Brattle Street, fondée en 1699, dispensa formellement ses membres de faire déclaration publique de leurs expériences religieuses (3). Il ressort assez nettement de la lec-

(1) *Magnalia* (ed. 1820), II, p. 283.

(2) Le Concile national de 1865, composé de représentants de toutes les églises congrégationalistes d'Amérique, a déclaré que la confession de 1680 contenait en substance la doctrine de toutes ces églises.

(3) *Manifesto or Declaration set forth by the Undertakers of the New Church now erected in Boston, in New-England, november 17th 1699*, Cf. LOTHROP, *Brattle Street Church*, pp 20-26.

ture des documents du temps que, dans le premier tiers du XVIII^e siècle, un grand nombre de pasteurs se rapprochèrent de l'arminianisme. C'est en s'appuyant sur ces faits qu'Edwards a pu écrire, non sans quelque exagération, les lignes suivantes : « Les Calvinistes furent à peu près chassés du champ de bataille par les Arminiens, Pélagiens, et Sociniens... Les Calvinistes appuyaient leurs doctrines sur l'Ecriture... Mais le sens selon lequel ils l'interprétaient était inconsistant avec la liberté humaine, l'action morale, la responsabilité, l'éloge et le blâme. Il était inconsistant avec tout commandement et toute exhortation, toute récompense et tout châtiment. Les Calvinistes eux-mêmes commencèrent à avoir honte de leur propre cause et à abandonner le combat, dans la mesure tout au moins où la liberté et la nécessité étaient concernées » (1).

Toutefois, ce qu'Edwards appelle le « calvinisme » n'était pas mort. De nombreux ministres continuèrent pendant longtemps à enseigner l'orthodoxie de la génération antérieure. En 1726, Willard publia son « *Body of Divinity* », un traité de théologie austère et dogmatique, d'une orthodoxie irréprochable : son « Haut Calvinisme » était même plus strict, plus orthodoxe, que celui des prédicateurs de la première génération. L'église de Brattle Street eut beau ne pas exiger de ses membres une « visible sainteté » : ses pasteurs, à la fois libéraux et fervents, consolidèrent plutôt qu'ils ne les affaiblirent les idéaux religieux de la colonie. Là encore, le déclin ne fut que partiel et provisoire. Le terrain était tout préparé pour l'œuvre de Jonathan Edwards et les différents « *Revivals* » religieux du XVIII^e siècle.

Le « Puritanisme » avait été trop puissamment établi sur les rivages et dans l'intérieur de la Nouvelle-Angleterre, par les « Fondateurs », pour pouvoir être éliminé d'un seul coup. Ni la séparation de l'Eglise et de l'Etat, — d'ailleurs très lente à s'opérer —, ni l'affaiblissement de la moralité dans le peuple environnant, ni les controverses théologiques ne réussirent à l'extirper.

Est-il besoin d'indiquer, pour terminer, les conséquences lointaines d'un facteur de cet ordre ? Les Puritains, venus en Amérique avec un idéal religieux qui leur était plus cher que la prospérité dont plusieurs jouissaient en Angleterre, ont réussi partiellement à modeler, conformément à cet idéal, l'évolution d'une des plus riches portions de l'Union Américaine. Leurs églises ne gouvernent plus l'Etat, mais elles ont gardé une influence sociale, politique et morale considérable. D'un autre côté, on peut dire que les mêmes églises, tout exclusives et intolérantes qu'elles furent, possédèrent dès le début, de par leur organisation,

(2) JONATHAN EDWARDS. *Works*, I, pp. 480-481.

un caractère nettement égalitaire et démocratique. Ce trait a fortement contribué à créer en Nouvelle-Angleterre une persistante tradition démocratique et un puissant esprit d'autonomie et de résistance à l'oppression. La génération des « Fondateurs », doués d'une forte personnalité en même temps que d'ardentes convictions, savait exprimer celles-ci avec courage. Les fils et petit-fils des Puritains ont gardé, avec des idéaux moraux élevés, le courage de leurs opinions. Malgré toutes les transformations subies depuis trois siècles, malgré tous les apports externes, si prodigieusement nombreux et variés, malgré les importantes atténuations de l'« absolutisme » américain au cours des récentes années de crise, l'empreinte des convictions religieuses des émigrants du XVII^e siècle a subsisté. Il ne serait pas difficile de la retrouver, encore aujourd'hui, dans telle localité la de Nouvelle-Angleterre, — et surtout de ses « Colonies » du Middle-West —, où le travail dominical reste un délit, les paroles d'impiété un crime, les spectacles immoraux un scandale prohibé, où la notion de religion et l'esprit de mission vivent, dans toutes les classes, avec une intensité et une passion extraordinaires.

Bibliographie

I. SOURCES

1. ARCHIVES, RECUEILS ET COLLECTIONS :

- Acts of the Commissioners of the United Colonies.*
Boston Records.
Collections of the Connecticut Historical Society.
Collections of the Massachusetts Historical Society.
Colonial Laws of Massachusetts, 1672 (ed. 1869, Boston, reprinted from ed. 1672).
Connecticut Colonial Records.
Documents and Records relating to the Province of New-Hampshire.
Historical Collections of Essex Institute.
Laws and Liberties, 1648 (ed. Farrand).
Maine Province and Court Records (ed. Libby).
New England Historical and Genealogical Register.
New England Quarterly.
New-Haven Colonial Records.
New-Haven Town Records.
Papers of the New-Haven Colony Historical Society.
Plymouth Church Records.
Plymouth Colony Records.
Probate Records of Essex County (1635-1680).
Proceedings of the Massachusetts Historical Society.
Publications of the Colonial Society of Massachusetts.
Records and Files of the Quarterly Courts of Essex County.
Records of the Massachusetts Bay Colony.
Records of the Colony of Rhode-Island and Providence Plantations.
Records of the Suffolk County Court.

2. ŒUVRES CONTEMPORAINES :

A. Chroniques, Journaux, Autobiographies

- William Bradford. *History of Plymouth Plantation, 1620-1647* (Boston, 1898 ; mais la meilleure édition est celle de la *Massachusetts Historical Society*, 2 vol. 1912).

- Francis Higginson. *New England's Plantation* (1630).
- John Hull. *Diary* (*Transactions and Collections of the American Antiquarian Society*, vol. III, Boston, 1857).
- Johnson's. *Wonder-Working Providence of Sions Saviour in New England*, 1628-1651. (*Original Narratives of Early American History*, New-York, 1910.)
- Lechford. *Plain Dealing* (1640).
- Increase Mather. *An Essay for the Recording of Illustrious Providences...* (Boston and London, 1684 ; réimprimé sous le titre de *Remarkable Providences*, London, 1856, 1890.)
- Cotton Mather. *Magnalia Christi Americana* (London, 1702 ; ed. Hartford, 1853).
- *Diaries* (manuscripts en possession de la *Massachusetts Historical Society*, de l'*American Antiquarian Society*, et de la *Congregational Library* de Boston).
- Nathaniel Morton. *New England's Memorial* (1669, nouv. ed. Plymouth, 1826).
- Thomas Morton. *The New English Canaan* (1634 ; dans les *Publications of the Prince Society*, vol. XIV, 1883).
- Mourt's *Relation* ; or *Journal of the Plantation of Plymouth* (ed. Dexter, 1865).
- Samuel Sewall. *Diary* (*Massachusetts Historical Society Collections*, Fifth Series, vol. V-VII, 1878-1882).
- Thomas Shepard. *Autobiography* (*Publications of the Colonial Society of Massachusetts*, vol. XXVII, Boston, 1932).
- Nathaniel Ward. *The Simple Cobbler of Aggawam* (London, 1647 ; reprinted Boston, 1843).
- John Winthrop. *The History of New England from 1630 to 1649* (la meilleure édition est la seconde, 2 vol. Boston, 1853).
- Winthrop Papers, publiés dans les *Collections of the Massachusetts Historical Society* (IV, 3) et dans deux volumes séparés, sous ce titre, à Boston, en 1929-1931.
- Alexander Young. *Chronicles of the First Planters of the Colony of Massachusetts* (Boston, 1846) (Recueil de sources).

B. *Traités théologiques, Sermons, Pamphlets, Ouvrages religieux*

- James Allen. *Man's self-reflection is the special means to further his Recovery from his Apostacy from God*.
- William Ames. *Conscience with the power and cases thereof* (London, 1643).
- Guglielmi Ames. *Sententia de Origine Sabbati et Die Dominico* (Amsterdam, 1658).
- Bay Psalm Book* (Cambridge, 1640).
- George Bishop. *New England Judged* (London, 1661).
- Robert Calef. *More Wonders of the Invisible World* (London 1700).
- Thomas Cobbet. *A Practical Discourse of Prayer* (London, 1654).
- John Cotton. *Copy of a Letter of Mr. Cotton of Boston in New England... to a Friend* (London, 1641).
- *The Way of Life* (London, 1641).

John Cotton. *Milk for Babies* (Boston, 1642).

— *The Keyes of the Kingdome of Heaven* (London, 1644 reprinted, Boston, 1843).

— *The Way of the Churches of Christ in New England* (London, 1645).

— *Singing of Psalms* (London, 1647).

— *Briefe Exposition of the Whole Book of Canticles* (London, 1648); seconde édition publiée par Anthony Tudney, D. D., Master of St. Johns (London, 1657).

— *A Reply to Mr. Williams His Examination* (réédité dans les *Narrangansett Club Publications*, vol. II, pp. 1-240).

John Davenport. *A Discourse about Civil Government in a New Plantation whose Design is Religion* (1638) (dans Hart, *Contemporaries*, vol. I, pp. 330 et suivantes).

John Higginson and William Hubbard. *A Testimony to the Order of the Gospel, in the Churches of New England* (1701).

Thomas Hooker. *A Survey of the Summe of Church Discipline* (London, 1648).

— *The Soul's Vocation, or Effectual Calling to Christ* (London, 1638).

— *The Saints Dignitie and Dutie*.

— *The Unbeliever's Preparing for Christ*.

— *Sermon before the General Court on May 31, 1638* (dans les *Connecticut Hist. Soc. Coll.*, vol. I, n° 19).

Cotton Mather. *Wonders of the Invisible World* (Boston and London, 1693).

— *Ratio Disciplinae Fratrum Nov-Anglorum* (1726).

— *Selections* (ed. with introduction by K.-B. Murdock, New-York, 1926).

Increase Mather. *Pray for the Rising Generation* (Boston, 1678).

— *Order of the Gospel professed by the Churches of Christ in New England justified* (Boston, 1700).

Richard Mather. *Church Government and Church, Covenant discussed* (1643).

John Norton. *The Orthodox Evangelist* (London, 1654).

— *Heart of New England Rent* (Cambridge, 1659).

Thomas Shepard. *The Sincere Convert* (1641).

— *The Sound Believer* (1645).

— *Theses Sabbaticae* (1649).

— *Works* (Doctrinal Tracts and Book Society, 3 vol. Boston, 1853).

Samuel Willard. *A Complete Body of Divinity* (Boston, 1726).

Roger Williams. *The Bloudy Tenent of Persecution* (Narrangansett Club Publications, First Series, vol. III, 1867).

— *The Bloudy Tenent yet more Bloudy* (Idem, vol. IV, 1870).

Edward Winslow. *Hypocrisie unmasked* (Printed by Rich. Cotes for John Bellamy at the Three Golden Lions in Cornhill neare the Royall Exchange, 1646).

John Wise. *The Churches Quarrel Espoused* (Boston, 1710).

— *A Vindication of the Government of the New England churches. Drawn from Antiquity ; the Light of Nature ; Holy Scripture* (Boston, 1717).

II. INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

- Brooks Adams. *The Emancipation of Massachusetts* (Boston and New-York, 1887).
- Charles Francis Adams. *Antinomianism in the Colony of Massachusetts* (Boston, 1894).
- *Massachusetts, its early Historians and its History* (Boston, 1898).
- Hannah Adams. *History of New England* (Dedham, Massachusetts, 1799).
- James Truslow Adams. *The Founding of New England* (Boston, 1921).
- American State Trials*, ed. by John D. Lamson (Saint-Louis, 1910).
- C.-M. Andrews. *The Colonial Background of the American Revolution* (New-Haven, 1924).
- *Connecticut's place in Colonial History* (New-Haven, 1924).
- E. Arber. *The Story of the Pilgrim Fathers* (London, 1897).
- Leonard Bacon. *Genesis of the New England Churches* (1874).
- Mrs. M.-S. Bacon. *Old New England Churches and their children*.
- George Bancroft. *Histoire des Etats-Unis* (trad. du Gamond, Paris, 1862) notamment vol. II.
- J.-S. Barry. *History of Massachusetts* (3 vol. Boston, 1855-57).
- J. Belknap. *The History of New Hampshire* (3 vol. Philadelphia and Boston, 1784-92).
- William Root Bliss. *Side-Glimpses from the Colonial Meeting-House* (Boston New-York, 1894).
- G.-N. Boardman. *History of New England Theology* (New-York, 1899).
- Alden Bradford. *History of Massachusetts for 200 years, from 1620 to 1820* (Boston, 1835).
- J. Brown. *The English Puritans* (Cambridge University Press, 1910).
- C. Burrage. *The Church Covenant Idea* (Philadelphia, 1904).
- *New Facts concerning John Robinson* (Oxford University Press, 1910).
- *English Dissenters* (2 vol. Cambridge University Press, 1912).
- Ezra Hoyt Byington. *The Puritan as a Colonist and a Reformer* (Boston, 1899).
- *The Puritan in England and New England* (Boston, 1896).
- Douglas Campbell. *The Puritan in Holland, England and America* (2 vol. New-York, 1892).
- Edmund J. Carpenter. *Roger Williams ; A Study of the Life, Times and Character of a Political Pioneer* (New-York, 1909).
- Edward Channing. *A History of the United States* (2 vol. New-York, 1905).
- Louis Chevalley. *Cotton Mather et la fin de la théocratie en Massachusetts* (Angers, 1909).
- O.-S. Davis. *John Robinson* (Boston, 1903).
- *The Pilgrim Faith* (Boston and New-York, 1913).
- Henry-Martin Dexter. *As to Roger Williams and his « banishment » from the Massachusetts Plantation ; with a few further notes concerning the Baptists, the Quakers, and Religious Liberty* (Boston, 1876).

- *Congregationalism of the Last 300 Years as Seen in Its Literature* (New-York, 1880).
- *The England and Holland of the Pilgrims* (Boston and New-York, 1905).
- D.-K. Dodge. *Puritan Names*, étude publiée dans le tome I du *New England Quarterly*.
- G.-F. Dow. *Domestic Life in New England in the XVIIth Century* (Topsfield, Massachusetts, 1925).
- Doyle. *English Colonies in America* (Boston, 1887).
- S.-G. Drake. *History of Boston* (Boston, 1856).
- *The Witchcraft Delusion in New England* (Rowbury, 1866).
- S.-T. Dwight. *History of Connecticut from the first settlement* (New-York, 1840).
- Mrs. A.-M. Earle. *The Sabbath in Puritan New England* (New-York 1891).
- *Customs and fashions in Old and New England* (New-York, 1893).
- *Child Life in Colonial Days* (New-York, 1929).
- Emily Easton. *Roger Williams, Prophet and Pioneer* (Boston and New-York, 1930).
- Arthur-B. Ellis. *History of the First Church in Boston, 1630-1880* (Boston, 1881).
- George-E. Ellis. *The Puritan Age in Massachusetts, 1629-1685* (Boston and New-York, 1888).
- John Barton Felt. *The Ecclesiastical History of New England* (2 vol. 1862).
- John Fiske. *The Beginnings of New England* (Boston, 1889).
- Sandford Fleming. *The Place of Children in the Life and Thought of the New England Churches* (New-Haven, 1933).
- S.-P. Fowler. *Salem Witchcraft*, comprising *More Wonders of the Invisible World*, collected by Robert Calef, and *Wonders of the I visible World*, by Cotton Mather (Salem, Massachusetts, 1861).
- J.-A. Goodwin. *The Pilgrim Republic* (Boston, 1888).
- M.-L. Greene. *Development of Religious Liberty in Connecticut* (Boston, 1905).
- S.-A. Greene. *Harvard College in Early Times*.
- James Gregory. *Puritanism in the Old World and in the New* (New-York, 1896).
- Richard Price Hallowell. *The Quakers in New England* (Boston, 1870).
- *The Quaker Invasion of Massachusetts* (Boston, 1883).
- Elizabeth Hanscom. *The Heart of the Puritan* (New-York, 1917).
- A.-B. Hart. *American History told by Contemporaries*, vol. I, New-York, 1897).
- *The Commonwealth History of Massachusetts*, notamment le vol. I (1605-1689) (New-York, 1927).
- Th.-W. Higginson. *Life of Francis Higginson* (New-York, 1891).
- G.-H. Hollister. *History of Connecticut* (2 vol. New-Haven, 1855).
- Thomas Hutchinson. *History of Massachusetts Bay*, Tome I (Boston, 1764).

- *A Collection of Original Papers Relative to the History of the Colony of Massachusetts Bay* (Boston, 1769).
- *Collection of State Papers* (Publications of the Prince Society, 2 vol. Albany, New-York, 1865).
- Rufus M. Jones. *The Quakers in the American Colonies* (London, 1911).
- G.-L. Kittredge. *Witchcraft in Old and New England* (Boston, 1929).
- P.-E. Lauer. *Church and State in New England* (Baltimore, 1892).
- R.-M. Lawrence. *New England Colonial Life* (Cambridge, Massachusetts, 1927).
- Lothrop. *Brattle Street Church*.
- A. Macphail. *Essays in Puritanism* (Boston, 1905).
- A. Marvin. *The Life and Time of Cotton Mather* (Boston and Chicago, 1892).
- Charles Mollon. *Les Collèges et les Progrès du Libéralisme en Nouvelle-Angleterre* (Période Coloniale) (Paris, 1929).
- Samuel Eliot Morison. *Builders of the Bay Colony* (Boston and New-York, 1930).
- Kenneth B. Murdock. *The Puritan and the New Testament*, mémoire publié dans les Publications de la Colonial Society of Massachusetts, tome XXV.
- *Increase Mather, the foremost American Puritan* (Harvard University Press, 1925).
- Daniel Neal. *History of the Puritans* (4 vol. London, ed. 1732).
- Herbert L. Osgood. *The American Colonies in the XVIIIth Century* (3 vol. New-York, 1907).
- John Gorham Palfrey. *Compendious History of New England* (4 vol. Boston, 1884).
- Désiré Pasquet. *Histoire politique et sociale du peuple américain*, vol. I (Paris, 1924).
- James Duncan Philipps. *Salem in the Seventeenth Century* (Boston and New-York, 1933).
- Thomas Prince. *Christian History of New England* (Boston, 1743, nouvelle ed. London, 1897).
- Josiah Quincy. *History of Harvard University* (2 vol. Cambridge, Mass. 1840).
- *The Religious History of New England* (Symposium; Cambridge, Harvard University Press, 1917).
- Horatio Rogers. *Mary Dyer of Rhode-Island* (Providence, 1896).
- Winifred King Rugg. *Unafraid. A Life of Anne Hutchinson* (Boston and New-York, 1930).
- A.-D. Sanborn. *History of New Hampshire*. (Manchester, 1875).
- John Langdon Sibley. *Harvard Graduates*, notamment vol. III (Cambridge, Mass., 1885).
- André Siegfried. *Les Etats-Unis d'aujourd'hui* (Paris, 1927).
- O.-S. Straus. *Roger Williams, the pioneer of Religious Liberty* (New-York, 1894).
- G.-B. Tatham. *The Puritans in Power, 1640-1660* (Cambridge University Press, 1913).

- J. Hammond Trumbull. *Blue Laws ; False and True* (1876).
- J.-T. Twitchell. *John Winthrop, First Governor of Massachusetts* (New-York, 1892).
- *Some old Puritan Love Letters* (John and Margaret Winthrop, 1618-1638). (New-York, 1893.)
- Moses Coit Tyler. *A History of American Literature, 1607-1675* (2 vol. New-York, 1878).
- Charles-W. Upham, *Salem Witchcraft* (2 vol. Boston, 1867).
- G.-L. Walker. *Thomas Hooker* (New-York, 1891).
- *Some Aspects of the Religious Life in New England* (New-York, 1897).
- Williston Walker. *Creeds and Platforms of Congregationalism* (New-York, 1893).
- *A History of Congregational Churches in the United States* (New-York, 1900).
- *Ten New England Leaders* (New-York, 1901).
- John Calvin. *The Organiser of Reformed Protestantism* (New-York, London, 1906).
- Barret Wendell. *Cotton Mather, the Puritan Priest* (New-York, 1891, Harvard University Press, 1925).
- Thomas Jefferson Wertenbaker. *The First Americans, 1607-1690* (New-York, 1929).
- C.-E. Whiting. *Studies in English Puritanism from the Restoration to the Revolution, 1660-1688* (London, 1931).
- Justin Winsor. *Narrative and Critical History of America* (8 vol. Boston, 1884).
- R.-C. Winthrop. *Life and Letters of John Winthrop* (2 vol. Boston, 1869).
- T.-G. Wright. *Literary culture in early New England (1620-1730)* (New-Haven, 1920).
- W.-D. Williamson. *The History of the State of Maine* (1839).
- R.-F. Young. *Comenius in England* (Oxford University Press, 1932).
-

Table des Matières

	pages
<i>Introduction. Position du problème</i>	5
<i>La Nouvelle-Angleterre, « plantation religieuse ». Son idéal religieux. Puritanisme et Congrégationalisme.....</i>	6
<i>Le sentiment religieux et la religion dans la vie quotidienne..</i>	11
<i>Le Sabbat et les jours fériés.....</i>	20
<i>Quelques mots sur l'évangélisation des Indiens.....</i>	30
<i>Les controverses de doctrine. Orthodoxie et dissidence. L'intolérance</i>	32
<i>La vie religieuse en Nouvelle-Angleterre à la fin du XVII^e siècle. Conclusion.....</i>	47
<i>Bibliographie.....</i>	53
<i>Table des matières</i>	61

Vu le 10 janvier 1935.

*Le Doyen de la Faculté des Lettres,
de l'Université de Paris,*

H. DELACROIX.

Sceau de la
Faculté des Lettres.

VU

et permis d'imprimer :

*Le Recteur
de l'Académie de Paris,*
Signé : S. CHARLÉTY.

Saint-Amand (Cher) — Imprimerie Ch.-A. BÉDU
